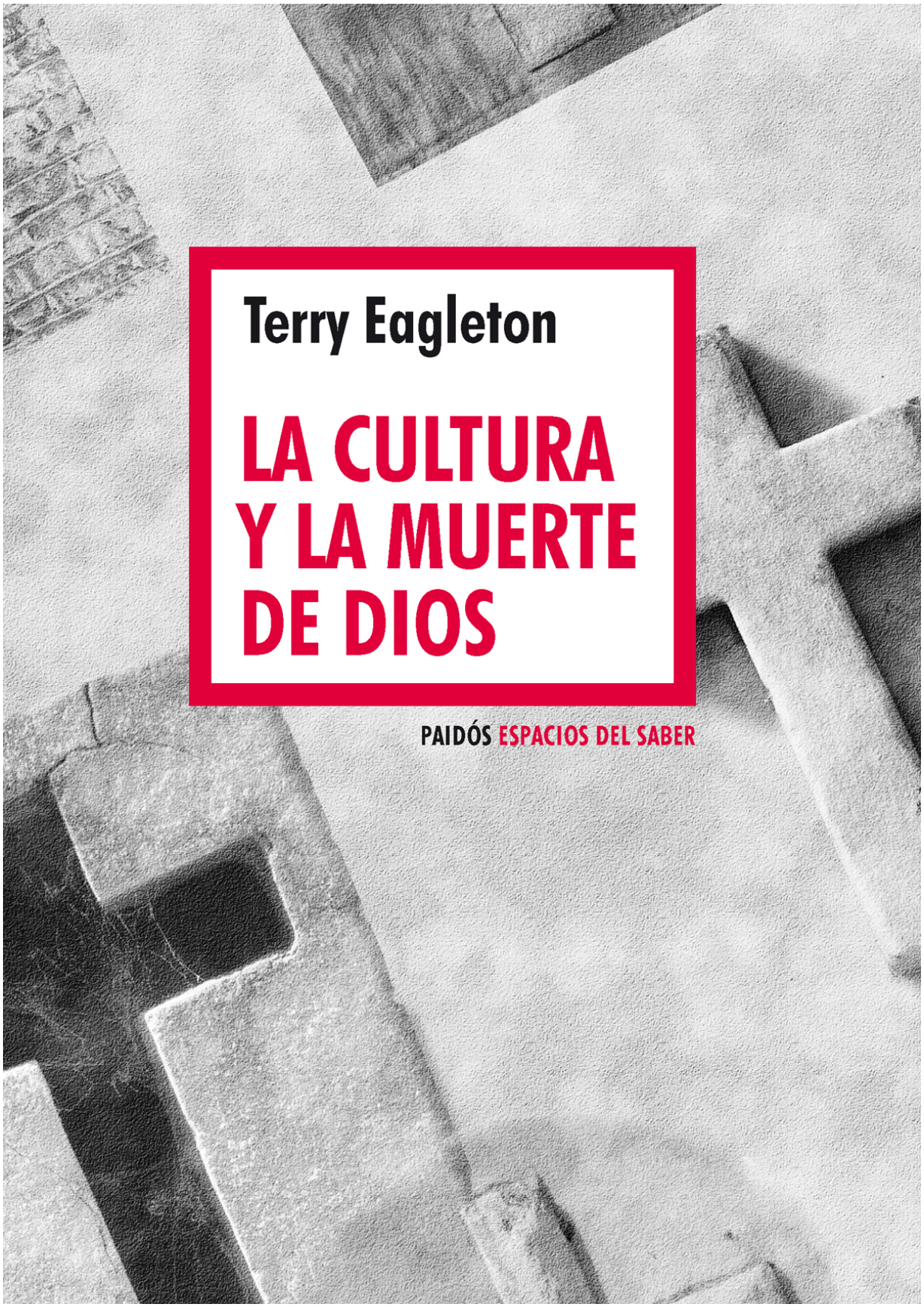
Terry Eagleton

LA CULTURA Y LA MUERTE DE DIOS

PAIDÓS ESPACIOS DEL SABER



Terry Eagleton

LA CULTURA Y LA MUERTE DE DIOS

PAIDÓS ESPACIOS DEL SABER

Índice de contenido

Portadilla
Prefacio
1. Los límites del Iluminismo
2. Los idealistas
3. Los románticos
4. La crisis de la cultura
5. La muerte de Dios
6. Modernismo y posmodernismo
Referencias bibliográficas

La cultura y la muerte de Dios

Terry Eagleton

La cultura y la muerte de Dios

Traducción de Fermín Rodríguez

Eagleton, Terry
La cultura y la muerte de Dios / Terry Eagleton. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Paidós, 2017.
Libro digital, EPUB

Archivo Digital: descarga
Traducción de: Fermín Chávez.
ISBN 978-950-12-9564-1

1. Religión . 2. Estudios Culturales. I. Chávez, Fermín, trad. II. Título.
CDD 306.6

Título original: *Culture and the Death of God*
Publicado originalmente en inglés por Yale University Press

Diseño de cubierta: Gustavo Macri

Todos los derechos reservados

© 2014, Terry Eagleton
© 2017, Fermín A. Rodríguez (por la traducción)

© 2017, de todas las ediciones:
Editorial Paidós SAICF
Publicado bajo su sello PAIDÓS®
Independencia 1682/1686,
Buenos Aires – Argentina
E-mail: difusion@areapaidos.com.ar
www.paidosargentina.com.ar

Primera edición en formato digital: mayo de 2017

Digitalización: Proyecto451

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del “Copyright”, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

Inscripción ley 11.723 en trámite
ISBN edición digital (ePub): 978-950-12-9564-1

Para Denys Turner

Prefacio

Todos aquellos que encuentran aburrida, irrelevante u ofensiva la religión no tienen que desalentarse por el título de este libro, que es menos sobre Dios que sobre la crisis ocasionada por su aparente desaparición. Para reconstruir esta cuestión, comienza con el Iluminismo y termina con el surgimiento del islamismo radical y la llamada "guerra contra el terror". Empiezo mostrando cómo Dios sobrevivió al racionalismo del siglo XVIII y concluyo con su dramática reaparición en nuestra propia época, supuestamente atea. Entre otras cosas, la historia que voy a contar trata sobre el hecho de que el ateísmo no es tan simple como parece.

La religión ha sido una de las formas más potentes de justificación de la soberanía política. Sin duda sería absurdo reducirla a esa función. Si bien ha servido de dócil apología del poder, también ha sido una molestia. Así, Dios ha jugado un rol tan vital en el mantenimiento de la autoridad política que el ocaso de su influencia en un mundo secular no podría ser recibido con ecuanimidad ni siquiera por muchos de aquellos que no han creído en él en lo más mínimo. Desde la razón iluminista hasta el arte modernista, todo un amplio rango de fenómenos se hizo cargo de la tarea de proporcionar formas sustitutas de trascendencia que rellenaran el agujero en el que alguna vez supo estar Dios. Parte de mi argumento es que el más cualificado de todos estos vicarios ha sido la cultura, en el sentido más amplio del término.

Todos estos sustitutos de la religión traían otras cosas entre manos. No han sido meramente formas desplazadas de la divinidad. La religión no ha sobrevivido simplemente adoptando una serie de disfraces ingeniosos, como tampoco se ha secularizado por completo. Así, a pesar del hecho de que el arte, la razón, la cultura tienen una intensa vida propia, también suele recurrirse a ellos para sostener un peso ideológico que invariablemente los desborda. Parte de mi argumento es que ninguno de estos sustitutos de Dios ha sido demasiado plausible. Deshacerse del Todopoderoso ha dado

muestras de ser una tarea extremadamente difícil. De hecho, tal vez sea este el aspecto más notable del relato que este libro tiene para contar. Una y otra vez, al menos hasta el advenimiento del posmodernismo, lo que parecía ser un auténtico ateísmo resultaba no serlo.

Otro rasgo que se repite en mi argumento es la capacidad de la religión para unir teoría y práctica, élite y pueblo, espíritu y sentidos, una aptitud que la cultura nunca fue capaz de emular. Este es uno de los varios motivos por los que la religión ha demostrado ser la forma más tenaz y universal de cultura popular, aunque uno no lo sospecharía al hojear tesis universitarias de estudios culturales. La palabra "religión" aparece en dicha literatura con tanta frecuencia como la frase "Debemos proteger los valores de la élite civilizada de las sucias garras del pueblo". Casi todos los historiadores de la cultura actuales pasan por alto algunas de las creencias y prácticas más vitales de miles de millones de hombres y mujeres simplemente porque no corresponden a su gusto personal. Al mismo tiempo, la mayoría de ellos son fervorosos enemigos de los prejuicios.

Este libro comenzó a tomar vida durante las Firth Lectures de 2012 en la Universidad de Nottingham y quisiera agradecer al profesor Thomas O'Loughlin, que organizó el evento, por ser un anfitrión tan generoso y eficiente. También quiero agradecer a John y Alison Milbank por su amistad y hospitalidad durante mi estadía en Nottingham. Peter Dews y Paul Hamilton leyeron el manuscrito con su habitual agudeza y perspicacia y contribuyeron con algunas sugerencias muy útiles.

1. Los límites del Iluminismo

Las sociedades no se secularizan cuando prescinden de la religión por completo, sino cuando la religión deja de ser un factor de agitación. (1) En una encuesta británica de 2011, el 61% de los encuestados afirmó tener una religión, pero solo el 29% de ellos declaró ser religioso. Se supone que lo que querían decir era que pertenecían a un grupo religioso, pero que no estaban especialmente preocupados por eso. Jugando un poco con las palabras, podría decirse que, cuando la religión comienza a interferir en tu vida cotidiana, es hora de dejarla. En eso guarda cierta afinidad con el alcohol. Otro índice de secularización es cuando la fe religiosa deja de ser algo vital para la esfera política, no solo cuando disminuye drásticamente la asistencia a la iglesia o cuando los católicos romanos dejan misteriosamente de tener hijos. Esto no significa que la religión se vuelva formalmente algo privado, separado del Estado político; pero, incluso si ese no fuera el caso, la religión se retira del ámbito de lo público y queda reducida a una especie de pasatiempo personal, como criar hámsteres o coleccionar porcelana, con cada vez menos resonancia en la esfera pública. Con tono elegíaco, Max Weber observa que en la era moderna "los valores últimos y más excelsos se encuentran ausentes de la vida pública, ya sea en el reino ultraterreno de la vida mística, ya en la fraternidad de las relaciones humanas directas y personales" (Weber, 1946: 155). Es como si el reino de Dios le diera paso al Círculo de Bloomsbury.

En este sentido, la religión sigue la misma trayectoria que el arte y la sexualidad, los otros dos factores principales de lo que podría llamarse "la esfera simbólica". Ambos también tienden a pasar del ámbito público a manos privadas a lo largo del desarrollo de la era moderna. El arte que alguna vez alabó a Dios, elogió a un mecenas, entretuvo a un monarca o celebró las hazañas militares es ahora principalmente una cuestión de autoexpresión individual. Aunque no esté confinado en una torre de marfil, no suele hacer negocios en medio del ajetreo de la corte, la iglesia, el

palacio o la plaza pública. Al mismo tiempo, el protestantismo encuentra a Dios en lo más íntimo de la vida individual. Cuando es improbable que los artistas, al igual que los obispos, terminen en la horca, podemos estar seguros de que estamos en la modernidad. Ya no son lo suficientemente importantes como para eso. En Inglaterra, después de 1688, era tal el acuerdo entre Iglesia y Estado que las disputas religiosas podían producirse en su mayor parte sin temor a represalias políticas ni pérdida de libertad personal. Ideas que podían ser sediciosas en París circulaban libremente por Londres. El fervor religioso no representaba ninguna amenaza para los fundamentos del Estado. La consigna era *pas de zèle*. Tampoco los escépticos religiosos tendían a actuar de manera traicionera. De ahí el carácter marcadamente no militante del Iluminismo inglés, que en general se mantuvo cómodamente instalado dentro del *establishment* político y social.

En términos filosóficos, su marco era empirista más que racionalista: Locke antes que Spinoza. Fue el Iluminismo radical, semiclandestino, el que encontró su inspiración en este último, mientras que la cultura dominante de la llamada "Revolución Gloriosa" se inspiró en el primero. Para un patricio *whig* como el conde de Shaftesbury, Dios era esencialmente un *gentleman*. Desde luego, no se trata del viejo cascarrabias fanático adorado por algún plebeyo del siglo XVII que despotrica y echa espuma por la boca, en lo que un comentarista ha denominado "psicopatía del fanatismo" (Manuel, 1983: 51). Voltaire observa, a propósito de los ingleses, que "les dan el nombre de impíos solo a los insolventes" (cit. en Byrne, 1966: 34). El mismo pudor religioso existe en la Inglaterra actual. Nadie esperaría que el capellán de la reina pregunte si uno lavó sus pecados en la sangre de Cristo.

La privatización de lo simbólico es una cuestión que no puede considerarse en forma aislada, sobre todo si se la piensa en relación con las diversas discusiones victorianas sobre ciencia y religión, la industria cultural, la regulación estatal de la sexualidad y otras similares. Hoy en día, una de las refutaciones más evidentes del argumento de que la religión ha desaparecido de la vida pública son los Estados Unidos. La alta modernidad (o posmodernidad, si se prefiere) devuelve algunas de estas prácticas simbólicas al ámbito público. Esto incluye la religión, que bajo la forma de diversos *revivals* y fundamentalismos vuelve a ser una fuerza política para ser tomada en cuenta. También la estética abandona los márgenes sociales

para extender su influencia sobre la vida cotidiana. La sexualidad se vuelve política otra vez, sobre todo bajo la forma de los movimientos feministas y la creciente politización de las minorías sexuales. La alta modernidad, por el contrario, está marcada por un divorcio entre lo simbólico y lo político-económico. Liberadas, las prácticas simbólicas quedan disponibles para nuevas posibilidades, aunque esto las relegue a un segundo plano. Hay entonces cosas que se ganan y cosas que se pierden. Si la policía moral ya no irrumpe por la puerta de nuestro dormitorio, es en parte porque en una cultura individualista la sexualidad no es asunto de nadie más que de uno mismo.

El Iluminismo del siglo XVIII en Francia, Alemania, Holanda y otros países de Europa continental se vio sin duda agitado por cuestiones de fe religiosa, (2) que fueron la continuación, por medios más pacíficos, de los feroces conflictos sectarios que en los siglos anteriores habían desgarrado y ensangrentado el continente. Ahora era una cuestión de fe versus razón más que de católicos versus protestantes, una cuestión de polémicas en lugar de batallas sin tregua. Es un lugar común de la historia intelectual que, aunque el Iluminismo estaba más preocupado por la ciencia, la naturaleza, la razón, el progreso y la reconstrucción social, lo que más lo apasionaba era el tema que le causaba mayor rencor e indignación moral, a saber, la religión. Jonathan Israel sostiene que

> la principal preocupación del Iluminismo durante su primer siglo y medio, y el tema sobre el que más se preocupó por publicar, fue su guerra implacable contra la autoridad eclesiástica, contra el modo teológico de ver el mundo y contra la religión entendida como un instrumento de opresión y de organización política y social (Israel, 2006: 102).

Frank Manuel señala que, "tanto en su creencia como en su incredulidad, los hombres del Iluminismo estaban profundamente conmovidos por la religión como una exploración de la naturaleza humana" (Manuel, 1983: xii). (3) J. G. Cottingham sostiene que "la coherencia, tanto como la confianza, del Iluminismo estaba basada en fundamentos religiosos" (Cottingham y otros, 1985: 19). Toda la historia fue la historia de la lucha secular contra una casta sacerdotal, sedienta de poder. Hegel observa en *Fenomenología del espíritu* que la preocupación permanente del Iluminismo es la guerra contra la religión, aunque también insiste en que, dado que la fe religiosa ha sido reducida a un estatus proposicional, como un cuerpo de conocimientos teóricos o ciencia de la deidad, su desarrollo ha

sido tan pobre como el del racionalismo que la asedia. Volveremos sobre este tema más adelante.

En su magistral relato sobre el Iluminismo radical, Jonathan Israel observa que "el debate teológico estaba en el corazón del primer Iluminismo". Según Israel, no fue

> ni la ciencia […] ni los nuevos descubrimientos geográficos, ni siquiera la filosofía como tal, sino más bien la formidable dificultad de reconciliar lo viejo y lo nuevo en términos teológicos y, finalmente, hacia la década de 1740, el colapso aparente de todos los esfuerzos por forjar una nueva síntesis general de teología, filosofía, política y ciencia, lo que desestabilizó las creencias y los valores religiosos, causando la crisis sin precedentes de la fe que conduciría a la secularización del Occidente moderno (Israel, 2006: 65). (4)

Esta crisis espiritual, señala Israel, tiene sus raíces en una historia completamente material: la expansión de la comercialización y el imperialismo europeo a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII, el rápido crecimiento de los grandes monopolios internacionales, los efectos de dislocación de la diáspora, una nueva fluidez y diversidad social, el impacto de las nuevas tecnologías, la parcial disolución de las jerarquías sociales tradicionales y de los sistemas simbólicos que las acompañaban.

Puede que el Iluminismo haya estado preocupado por la cuestión de la fe, pero no era especialmente antirreligioso. "Sería inexacto", escribe Ernst Cassirer, "considerar el Iluminismo como una época no religiosa y hostil a la religión. […] el objetivo fundamental (especialmente en el Iluminismo alemán) no es la disolución de la religión, sino su justificación y fundamentación 'trascendental'" (Cassirer, 1951: 135-136). (5) Debemos recordar que la palabra "ateísmo" no ingresó en las lenguas europeas modernas hasta el siglo XVI, y que durante un tiempo considerable se puso en duda si en realidad esa posición era defendible. Como dice irónicamente Malcolm Bull (2011: 8), "al mismo tiempo que el ateísmo era denunciado en todas partes, se sostenía que su existencia era imposible". (Y a pesar de esto, podría señalarse, en 1666 la Cámara de los Comunes podía citar el ateísmo de Thomas Hobbes como causa del incendio y la peste de Londres –Meiksins Wood, 2012: 242–.) Muchos de los llamados "ateos" denunciados desde el púlpito y quemados por la causa no eran en absoluto infieles. Como señala Bull, recién un siglo después de que surgiera el término los primeros ateos modernos salieron a escena y fue bien entrado el siglo XVIII cuando la palabra "ateísmo" comenzó a utilizarse en forma cotidiana. El ateísmo, señala, surgió mucho antes que los ateos, así como la

idea de anarquismo fue inventada mucho antes de que los anarquistas empezaran a aparecer en la vida real, y lo mismo pasó con el nihilismo, que precedió a la aparición de los nihilistas.

Habría sido entonces muy raro que el Iluminismo hubiera tomado la forma de un movimiento secular violento, como suponen algunos de sus apologistas modernos. En relación con la religión, una buena parte de este audaz proyecto intelectual nos devuelve a un lugar no muy alejado de donde estábamos al principio, provisto de un nuevo conjunto de razones más plausibles. La tarea no fue tanto derribar al Ser Supremo como reemplazar una versión ignorante de la fe religiosa por otra que podía amenizar las charlas de café en la calle Strand. Antes que nada, lo que el movimiento tenía en la mira era, más que el Todopoderoso, la influencia del clero. (6) Las objeciones radicales al cristianismo alcanzaron su punto más alto en su hostilidad al papel de la Iglesia en la política (Champion, 1992: 9). De hecho, Peter Harrison (1990: 1) afirma que el concepto de religión como un sistema de prácticas sociales es un producto del Iluminismo. Tradicionalmente, y desde luego en la época medieval, el término relevante no era "religión" sino "fe". El concepto mismo de religión del que disponemos surge, entonces, en el contexto de una crítica institucional. Se trata de un fenómeno sociológico que debía ser científicamente investigado desde fuera y abordado mediante métodos comparativos (el estudio comparativo de la religión fue central en el pensamiento iluminista). (7) El término mismo mantiene las cosas a una distancia prudente. En este sentido, la idea moderna de religión nació junto con una investigación racional de sus orígenes históricos y sus efectos.

El blanco de la mayoría de los *philosophes* fue la religión en el sentido institucional del término. Se sabe que había relativamente pocos ateos declarados entre sus filas. El caso contrario sorprendería tanto como si en la actualidad existieran huestes enteras de intelectuales europeos de primer nivel que resultaran ser trotskistas. Es cierto que entre los intelectuales hubo varios incrédulos. Godwin, Holbach, Helvétius, Diderot, La Mettrie, Montesquieu, Benjamin Franklin y (tal vez) Hume son ejemplo de ello. Sin embargo, muchos otros pensadores no estaban tan convencidos de la vacuidad de la fe. Si los holbachianos vieron la religión como una manía o una peste contagiosa, había otros que insistían en su necesidad cívica o incluso en su benevolencia. El ateísmo espontáneo fue típico del orden social naturalista a cuyo surgimiento contribuyó el Iluminismo, pero no del

propio movimiento. En lo que a la gente común se refiere, estamos hablando de un mundo en el que casi todos creían en los ángeles y casi nadie en el ateísmo. (Menos, sin embargo, creían en las brujas, como puso de manifiesto el siglo XVIII.) El despertar del Iluminismo estuvo seguido por una pérdida general de la creencia, pero no fue la principal causa de esta. El fundamento de tal escepticismo hay que buscarlo en las condiciones sociales. Las sociedades modernas, como veremos más adelante, son incrédulas por naturaleza. Lo importante son las creencias o la falta de ellas incorporadas a sus prácticas cotidianas, no aquello por lo que militan los arzobispos o los científicos seculares. Lucien Goldmann afirma que la clase media representa por primera vez en la historia "no simplemente una clase que en general perdió su fe, sino más bien una clase cuya práctica y cuyo pensamiento en áreas críticas [es decir, la economía], cualquiera que sea su creencia religiosa formal, son *fundamentalmente* irreligiosos y totalmente ajenos a la categoría de lo sagrado" (Goldmann, 1973: 55).

Como reconoció Nietzsche, fue la propia sociedad de clase media la que, a contrapelo de sus propias intenciones, logró llevar la religión al descrédito. En este sentido, la ciencia, la tecnología, la educación, la movilidad social, las fuerzas del mercado y una serie de factores de secularización jugaron un papel más importante que Montesquieu o Diderot. Esto no estaba tan claro para los propios *philosophes*, que tendían a atribuir el fracaso de sus ataques anticlericales a los intereses del clero y a la ignorancia de la *canaille* más que al hecho de que las actitudes devotas y los principios incrustados en antiguas formas de vida no pueden ser arrancados por un par de polémicas elocuentes. La fe ingenuamente racionalista del Iluminismo en las ideas como aquello por lo que viven los hombres y las mujeres pudo ser un obstáculo en su campaña en contra de las iglesias. Esta también se vio frustrada por el hecho de que las fuerzas sociales que impulsaron el secularismo estaban todavía en una etapa muy temprana de su evolución.

De todos modos, aunque las ideas no alteran la historia de manera aislada, hay pocos ejemplos más convincentes de su impacto social que el período en cuestión. Como escribe Jonathan Israel, "las tendencias hacia la secularización, la tolerancia, la igualdad, la democracia, la libertad individual y la libertad de expresión en Europa occidental y América entre 1650 y 1750 fueron fuertemente impulsadas por la 'filosofía' y su propagación exitosa por la esfera política y social" (Israel, 2006: 669). Estas

ideas, sostiene, nutren un novedoso intento retórico insurgente de sublevar a la gente común contra la autoridad y la tradición. El Iluminismo fue una cultura política, no solo un conjunto de textos filosóficos. El nombre del temido Spinoza, un emblema del ateísmo socialmente subversivo, fue elogiado y detestado mucho más allá de los círculos académicos. El movimiento bien puede no haber sido capaz de extirpar las creencias religiosas o ni siquiera desear hacerlo, pero tampoco era simplemente un corrillo de intelectuales disidentes.

La mayoría de estos fanáticos de la razón siguió manteniendo algún tipo de fe religiosa. Newton y Joseph Priestley eran cristianos, mientras que Locke, Shaftesbury, Voltaire, Tindal, Toland, Paine y Jefferson eran deístas. El Iluminismo escocés fue en su mayor parte hostil tanto al ateísmo como al materialismo (Israel, 2010: 177). Rousseau era teísta, mientras Gibbon, a pesar de su notorio escepticismo religioso, creía que ciertos aspectos de la religión podrían ser útiles para la vida social y, sobre todo, servir de baluartes contra los gustos de los infieles jacobinos. Incluso se rumoreaba que en sus últimos días había vuelto al redil religioso (Craddock, 1989: 61, n. 3). Herder, aunque era clérigo, rechazaba la idea de un Dios personal y era spinozista, oscilando entre el supernaturalismo por un lado y el materialismo por el otro. A pesar de esto, colocaba la religión en el centro mismo de la cultura (Beiser, 1987: cap. 3). Pierre Bayle, azote de los prejuicios, la superstición y el despotismo sacerdotal en su *Diccionario histórico y crítico*, veía realmente la religión existente como una especie de psicopatía, creyendo que el "salvaje aterrado y el pagano de la Antigüedad estaban psíquicamente enfermos" (Manuel, 1959: 81); sin embargo, aceptó la existencia de Dios. Kant, el mayor *Aufklärer* de todos, no fue enemigo de la religión.

El Iluminismo trató de reconstruir la moral sobre una base racional, pero, como ha señalado Alasdair MacIntyre, la moral en cuestión siguió siendo principalmente de origen cristiano (MacIntyre, 1981: 38). John Gray, un acérrimo crítico del pensamiento iluminista, comenta que, según Nietzsche, el "proyecto de unificar todos los valores bajo los auspicios de una reconstrucción racional de la moral no es más que una larga sombra proyectada por el lento ocaso de la fe trascendental [sic] cristiana" (Gray, 1995: 162-163). Esta ética racionalista conserva el carácter fundacional y universal de la doctrina moral cristiana, junto con su apelación a la verdad absoluta y a la autoridad suprema. Nietzsche, según entiende Gray, sostenía

que Dios había sobrevivido a su aparente asesinato a manos de la sociedad secular oculto debajo de una serie de alias, uno de los cuales era la moral.

De manera similar, Friedrich Jacobi reconocía que la concepción iluminista de la razón tenía una prehistoria que incluía elementos del mismo cristianismo con el que discutía. En nuestros días, Jürgen Habermas también ha afirmado que valores tales como la libertad, la autonomía, la igualdad y los derechos universales provienen de la ética judía de la justicia y de la ética cristiana del amor (Habermas, 2002). Puede que la autonomía sea un valor moderno muy apreciado, pero tiene un venerable pedigrí teológico, ya que tradicionalmente se considera al propio Dios como autodeterminación pura. El antiguo estoicismo ya señalaba el paralelo entre una razón autónoma y una deidad autosuficiente. "Que nuestro espíritu" se acerque "a las cosas exteriores […] para lanzarse a la verdad y volver sí mismo", postula Séneca. "Pues incluso Dios, que todo lo abraza y que rige los sentidos del universo, se lanza hacia el exterior, y sin embargo, retirándose de todos lados, vuelve sobre sí mismo" (Séneca, 1997: 81).

Gotthold Lessing, junto con otros sabios, abogó por la unión de la razón y la revelación. El evangelio del futuro estaría basado en la razón, pero fue prefigurado de manera rústica y primitiva por el Antiguo y el Nuevo Testamento (Lessing, 1872: 32). A pesar de esto, Lessing fue un cristiano admirablemente tolerante, para quien la religión era un asunto de certeza interior más que de demostración racional. (8) Hay una serie de pensadores que predican las virtudes de la religión natural, de las cuales la revelación cristiana era simplemente una expresión más. Como observa irónicamente un comentarista, dichos pensadores se encuentran entre quienes "creen que el cristianismo es verdadero en la medida en que es superfluo" (Allison, 1966: 16). En particular, los deístas eran reacios a prestarle demasiada importancia a la palabra de un judío melenudo y plebeyo del siglo I, proveniente de un oscuro rincón del planeta. J. G. Fichte iba a heredar este prejuicio. El título del estudio más conocido de Matthew Tindal, *Christianity as old as creation* [El cristianismo, tan viejo como la creación], parece ampliar los principios del cristianismo cuando, de hecho, los restringe. Las doctrinas cristianas son simplemente una versión de ciertas verdades humanas imperecederas, accesibles a la luz de la razón. Edward Herbert de Cherbury creía que los diez mandamientos podían deducirse de principios racionales.

Los círculos iluministas del siglo XVIII preferían esta rama edulcorada del cristianismo al rencor sectario del siglo anterior, que un comentador del siglo XVII describe como "el aumento general de libertinaje manifiesto, ateísmo secreto, arminianismo desafiante, socinianismo desesperado, anabaptismo estúpido" (cit. en Cressy, 2006: 219). El conde de Shaftesbury alegó a favor de lo que denominaba "el deleite, la sociabilidad y el buen humor en la religión", lo que difícilmente hubiera sido del gusto de Oliver Cromwell (cit. en Klein, 1994: 158). David Hume, probablemente ateo o deísta lavado y, ciertamente, vigoroso naturalista, rechazaba incluso esta versión antropologizada de la religión. No tenía mucha fe en los recursos de la razón, incapaz de penetrar en los misterios metafísicos (Hume, 1993). Si a los ojos de Hume la razón era incapaz de ofrecer una versión indiscutible de la naturaleza de la causalidad, no era muy probable que arrojara demasiada luz sobre el arcángel Gabriel. El conocimiento no podría extenderse a los objetos de la fe, sobre todo porque, en la perspectiva de Hume, el conocimiento era una especie de fe, producto del hábito y la costumbre. Del mismo modo, la razón era simplemente un conjunto de artificios humanos, sin un fundamento metafísico. Hume también era crítico de la religión natural por creer que había una naturaleza humana común. Al menos a este respecto, dicho racionalismo no era lo suficientemente escéptico.

***

La ofensiva del Iluminismo contra la religión fue básicamente una cuestión política más que teológica. En general, el proyecto no era sustituir lo sobrenatural por lo natural, sino desplazar una fe bárbara e ignorante y sustituirla por otra más racional y civilizada. Lo que más escandalizaba a estos eruditos, como portavoces intelectuales de una clase media emergente, era el rol del poder clerical en la consagración de los *anciens régimes*, la pérfida alianza del trono y el altar. Muchos de ellos eran menos filósofos en el sentido moderno de la palabra que ideólogos y agitadores intelectuales. No eran académicos enclaustrados; eran intelectuales públicos. Y más allá de lo aséptica que pudiera haber sido la versión de la racionalidad que promovieron, fueron más que vehementes en su causa. El impulso que los inspiraba era tanto práctico como intelectual. El proyecto de Bacon de aprovechar el conocimiento y el poder para poner los hallazgos de la razón

científica al servicio de la reforma social y la emancipación humana se había apoderado de su imaginación. La concepción de la razón que tenían estos apóstoles del Iluminismo era bastante elevada, pero su racionalidad era en gran medida pragmática y mundana. La razón debía ser autónoma no en el sentido de estar aislada de los asuntos mundanos, sino en el de quedar absuelta de los oscuros intereses particulares. Hasta la epistemología podía colaborar en la causa del bienestar humano. La doctrina de John Locke de que la mente es originalmente una *tabula rasa* podía ser utilizada para desterrar el espectro del pecado original y contrarrestar una visión del hombre y la mujer como innatamente depravados, con una confianza vital en el poder de la ingeniería social para moldearlos sobre la base de la virtud. Lo que para los cristianos era un pecado, para los deístas era un error.

De todos modos, la idea de que el Iluminismo tenía una valoración universalmente positiva de la humanidad, en oposición a la doctrina cristiana de la corrupción moral, es otro mito semejante al de que militaba en contra de la religión. Es cierto que algunos de sus pensadores podían ser bastante indulgentes respecto de la corrupción humana. Francis Hutcheson, un clérigo presbiteriano, afirma que la mente humana revela una fuerte inclinación "hacia la bondad universal, la ternura, la humanidad, la generosidad y el desprecio por los bienes terrenales" (Hutcheson, 1726: 257), (9) una concepción que Swift y Gibbon habrían considerado como una fantasía sentimental. Henry Fielding parece pensar que, cuando los seres humanos actúan de forma virtuosa, lo hacen de manera natural y espontánea, pero esa virtud es, no obstante, sumamente escasa. Ser buenos está en nuestra naturaleza, pero la mayoría de nosotros no somos naturales. El más grande de los *Aufklärer*, Immanuel Kant, creía sin duda en el progreso, pero no tenía tanta confianza en sus semejantes. David Simpson no está lejos de la verdad cuando observa que los escritos de Kant sobre historia y sociedad revelan un pesimismo más cercano al espíritu de Schopenhauer que al de cualquiera de sus sucesores (Simpson, 1984: 161). (10) En *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant habla de la propensión al mal como parte de la naturaleza del ser humano (Kant, 1960: 32).

Los deístas, con su credo de salón acerca del hombre como naturalmente sociable, razonable, cordial y bondadoso, fueron una minoría entre los pensadores iluministas. Fielding los parodió sin piedad en *Tom Jones* en la

figura del Dr. Square. Tampoco estaban todos comprometidos con la idea de progreso, ese "oscuro faro", como iba a llamarlo Baudelaire más tarde, "invento del actual filosofar, aceptado sin garantía de la naturaleza o de Dios, esta linterna moderna [que] arroja un haz de caos sobre todos los objetos del conocimiento" (cit. en Compagnon, 1994: 9). Según Baudelaire, el progreso es "una idea grotesca que ha florecido en el suelo de la fatuidad moderna" (cit. en Löwy, 1992: 112). Es cierto que algunos pensadores iluministas eran perfectibilistas y creían en lo inevitable de un futuro colmado de felicidad. Godwin, Turgot y Condorcet ocuparon un puesto destacado entre ellos. Joseph Priestley sostenía que el estado final de la humanidad sería "glorioso y paradisíaco", una notable creencia para alguien que pasó buena parte de su vida en Birmingham (Priestley, 1771: 5). (11) Condorcet, que predicaba las virtudes del sufragio universal, la igualdad de derechos para las mujeres, la revolución política no violenta, la educación igual para todos, la libertad de expresión, el Estado de bienestar, la emancipación de las colonias, la tolerancia religiosa y la caída del despotismo, también creía en la infinita perfectibilidad de la humanidad (Condorcet, 1980: cap. 10). Una de las más grandes ironías de la historia intelectual es que Condorcet escribió su gran boceto de la utopía humana mientras huía de los jacobinos, los encargados de llevar a la práctica esos asuntos. También estaban aquellos para los que el mal no era consecuencia de la degeneración humana, sino de la miopía del observador. Si lo pudiéramos ver en un contexto cósmico, podríamos reconocer su necesidad. Escritores como Mandeville, Spinoza, Alexander Pope y Adam Smith reconocieron el poder del interés egoísta, pero lo veían como una contribución a largo plazo para el bien común. La teodicea o justificación del mal fue una corriente teológica de pensamiento que muchos iluministas eran reluctantes a abandonar. Mientras que el darwinismo ve lo aleatorio en cualquier orden aparente, el Iluminismo hace lo opuesto.

Otros, sin embargo, no estaban tan convencidos acerca de la perfectibilidad humana y, por lo tanto, menos en desacuerdo con la religión ortodoxa. No era un artículo de fe muy común entre los pensadores ingleses del siglo XVIII. No todos los *philosophes* eran fetichistas del futuro. Voltaire consideraba la historia como mero salvajismo. La historia era una crónica de cómo los ricos engordaban con la sangre de los pobres. Adam Ferguson tenía una visión igualmente sombría de la saga humana. Tanto Holbach como Diderot negaban que la humanidad fuera inherentemente

mejorable. *Ensayo sobre el hombre*, de Alexander Pope, con su visión leibniziana de un universo benéfico, es un texto sorprendentemente atípico dentro de las letras inglesas. La respuesta de Jonathan Swift a ese torysmo cósmico –tal como ha sido acertadamente llamado– fue decirle a Pope que no estaba al tanto de que supiera tanto de metafísica. No intentaba ser un elogio. El propio Swift ha sido descrito con bastante justicia como un racionalista que no creía en la razón. Lo mismo podría decirse de Sigmund Freud. Samuel Johnson sostenía la decadencia de la historia, en lugar de su progreso, y que todo cambio era un gran mal. Fue Inglaterra la que produjo una de las pocas grandes tragedias de la época, la novela de Samuel Richardson *Clarissa*.

Para Hume y Gibbon, la civilización era un fenómeno frágil, acosado por fuerzas irracionales y pasiones dominantes. El hecho de que ambos estaban razonablemente satisfechos con la civilización en la que les había tocado vivir no afectaba demasiado esta preocupación. Si la Antigua Roma había muerto, ¿por qué no habría de hacerlo la Europa moderna? Lo que impulsaba el curso de la historia no era ciertamente la razón. De hecho, según Gibbon, la razón era con frecuencia una racionalización, en el sentido freudiano de prestarle un aire de engañosa plausibilidad a algún motivo reprochable. Con un espíritu igualmente sombrío, Kant pensó que había un exceso inherente a la razón humana. (12) Herder, uno de los grandes fundadores del nacionalismo, el historicismo, el culturalismo y el Romanticismo, así como un agente principal del giro lingüístico en la filosofía, veía progreso en la historia, pero pluralizado. Las naciones evolucionaban a su propio ritmo, según un estilo distintivo. No había una mejora lineal y uniforme. Cada *Volk* buscaba la autorrealización por su propia vía. Hans Blumenberg sugiere que, aunque el progreso era un valor del Iluminismo, fue indebidamente inflado para obligarlo a heredar algo de la función de la escatología cristiana, como si, a pesar de que nunca se esperó que respondiera a la pregunta por el sentido de la historia, hubiera sido forzado a realizar esa tarea (Blumenberg, 1983: parte 1). (13)

A pesar de sus violentas críticas, la mayoría de los pensadores iluministas, señala Carl Becker en *La Ciudad de Dios del siglo XVIII*, no pudo romper con una visión religiosa del mundo. “Se deshicieron del temor de Dios”, comenta Becker (1932: 31), “pero mantuvieron una actitud respetuosa frente a la divinidad”. Como el irónico título de su libro sugiere sutilmente, Becker no es un comentarista imparcial, y la palabra de un autor

que, acerca del marxismo, escribe que "el curso de las estrellas más que la voluntad endeble de los hombres es lo que va a provocar una revolución social" (Becker, 1932: 163) no es para leer exactamente como un evangelio. Aun así, está maliciosamente alerta a las inconsistencias de la concepción religiosa de los *philosophes*. Algunos de ellos, comenta, ridiculizaron la doctrina bíblica de la creación; sin embargo, creían que el universo revelaba un plan bellamente articulado que testimoniaba la existencia de un ser supremo. Es cierto que algunas figuras del Iluminismo se desplazaron de Dios a la naturaleza, pero solo para descubrir allí los signos de una inteligencia que los llevaba de vuelta a Dios. Los críticos de la religión, señala Becker, no creían en el mito del edén, pero miraban el pasado con nostalgia por una edad de oro de virtud romana. Algunos adherían a un poder todopoderoso, capaz de autoengendrarse y determinarse a sí mismo, pero ahora se llamaba "razón" en lugar de "Dios". Renunciaron a la soberanía de la Iglesia y las Escrituras, pero fueron traicionados por una confianza ingenua en la autoridad de la naturaleza y la razón. Desmantelaron el cielo, pero ansiaban un futuro humano perfecto; defendían la tolerancia, pero encontraban difícil de digerir la presencia de un cura; se burlaban de los milagros, pero creían en la perfectibilidad de la raza humana, y sustituyeron el amor de Dios por la devoción por la humanidad. También reemplazaron la gracia divina por la virtud cívica. A pesar de sus proclamas desafiantes de colgar al último rey con las entrañas del último cura, "hay más filosofía cristiana en los escritos de los *philosophes*", señala Becker (1932: 31), "de la que ha sido soñada en toda nuestra historia".

Hay algo de verdad en todo esto, que no deja de ser engañoso. La versión que da Becker minimiza la audacia y originalidad del proyecto iluminista, mientras que destaca apropiadamente sus límites ideológicos. Porque la doctrina de la razón todavía estaba en la flor de su juventud, era militante, robusta y admirablemente ambiciosa; pero justamente por ese mismo motivo podía resultar una amenaza demasiado grande para el orden establecido, que la obligaría a cumplir con algunos de sus propios presupuestos. Isaiah Berlin, a pesar de la inquietud que le produce la inclinación "totalitaria" del Iluminismo, da con el tono apropiado del elogio cuando observa que "el poder intelectual, la honestidad, la lucidez, el valor y el amor desinteresado por la verdad de los pensadores más dotados del siglo XVIII no tienen hasta hoy paralelo" (Berlin, 1979: 29). Esta

extraordinaria corriente de pensamiento tuvo su papel en las revoluciones de América y Francia, así como en perfilar el curso de la historia moderna. Sus ideólogos eran capaces de provocar miedo y furia entre los custodios del statu quo. Sin embargo, fue en gran medida producto de una *intelligentsia* monárquica, temerosa de las multitudes, que seguía creyendo en su mayor parte en el plan divino de la naturaleza, la importancia de las jerarquías sociales y la resistencia bovina del rebaño a sus propias especulaciones.

Los newtonianos, por ejemplo, formaron una cultura patricia, bien arraigada en la corte. Irónicamente, su teoría mecánica del universo podía servir para respaldar la autoridad espiritual. Si la materia era, según la frase de Newton, "bruta y estúpida", entonces solo podía ponerse en movimiento por una voluntad divina. Las fuerzas espirituales gobernaban la naturaleza desde arriba, a la manera en que los reyes y déspotas regían sus Estados. Descartes, Leibniz y Newton fueron muy críticos de las Iglesias oficiales de sus países, tanto como de la monarquía. Como comenta Margaret Jacob (1981: 46), "en el siglo XVII, los principales defensores de la imagen mecánica del mundo estaban predispuestos a ver sus principios científicos e indagaciones metodológicas al servicio ideológico de formas fuertes y autoritarias de gobierno y como fundamento de la ortodoxia del Nuevo Testamento". Si espíritu y naturaleza eran dos cosas diferentes, entonces el primero era libre de ejercer su influencia sobre la segunda. El materialismo mecanicista y la voluntad soberana compartían el mismo lecho ideológico. Por el contrario, los materialistas como Spinoza y Diderot argumentaban que, si la materia era en sí misma dinámica, no había necesidad de postular una trascendencia más allá de sus fronteras. El Iluminismo radical se inspiró en el determinismo panteísta de Spinoza, probablemente el filósofo más vilipendiado de la Europa del siglo XVIII. Si naturaleza y espíritu eran una sola cosa, no había necesidad de imaginar una voluntad todopoderosa gobernando soberanamente el mundo material. El panteísmo se daba la mano con el radicalismo político.

El origen social juega un papel en el carácter conservador del Iluminismo. La mayor parte de sus apologistas eran de clase alta o media alta. Holbach y Montesquieu eran barones, Condorcet era marqués y Condillac, *abbé*. Voltaire salió de la nobleza menor, se hizo inmensamente rico y vivió como un aristócrata. Helvétius, el hijo de un millonario que se movía en los círculos cortesanos, hizo fortuna como recaudador de

impuestos entre los agricultores; Bentham vivía de una renta heredada; Gibbon era miembro del Parlamento y el hijo de un próspero terrateniente. Formaban, como señala Peter Gay (1966: 9), "una clase de revolucionarios sólida y respetable", (14) que criticó la civilización con la mayor urbanidad. Rousseau y Diderot fueron, entre estos nobles y *haut bourgeois*, dos de las pocas figuras con modesto linaje. El otro pensador que provenía del común del pueblo era Thomas Jefferson. El contraste con los idealistas alemanes y pensadores románticos que veremos más adelante es marcado: el origen social de los Kant, Schiller, Novalis, Herder, Hegel, Hamann, Fichte, Jacobi, Tieck y Hölderlin es considerablemente más humilde. Los lectores de la *Enciclopedia*, el principal documento del Iluminismo francés, eran en su mayor parte aristócratas, terratenientes, altos clérigos, dignatarios provinciales, abogados, administradores y otros similares.

Desde luego, no hay una relación simple entre la clase social y la perspectiva política. Así como la Revolución inglesa fue en parte obra de un ala progresista de la clase terrateniente, algunos de cuyos descendientes les darían voz a los intereses de la clase media industrial, el Iluminismo en Francia fue en gran parte producto de un ala progresista de la nobleza y de la *haut bourgeoisie*, hombres que defendieron en términos abstractos nociones como libertad e igualdad, que más tarde otros llevarían a las calles. Sin embargo, como la Revolución inglesa, su proyecto fue incompleto. Se ha afirmado que representan el punto en el que, por primera vez en Europa, una intelectualidad laica se vuelve una fuerza política independiente (Porter, 2001: 10). Aun así, la mayoría de estos descendientes del orden dominante no pretendían abolir la ideología popular (la religión) que ayudaba a legitimar su poder. Deseaban más bien reconciliar la religión con una nueva forma de racionalidad secular, así como separar la cuestión de la divinidad de su función de sostén de la autocracia política. O, por lo menos, de aquellas formas de despotismo que desaprobaban. Incluso algunos de ellos no se negaron a ser apologistas de versiones leves de despotismo.

Una parte de la *intelligentsia* iluminista esperaba rehacer la clase gobernante a su propia imagen; pero no era muy propicio para la estabilidad política que una clase gobernante mantuviera una visión del mundo diferente a la de sus subordinados. No era prudente que los gobernantes reverenciaran la razón mientras que las masas idolatraban a la Virgen María. Así, había un grupo que creía conveniente ilustrar también a las

masas. Pero el problema con esto era que la gente de pueblo era considerada refractaria a la razón. Los *Aufklärer* más radicales, como Paine y Godwin, creían en la posibilidad de una ilustración general, pero esta fe estaba visiblemente ausente entre sus colegas más conservadores, algunos de los cuales establecieron lo que se ha denominado "la tesis de la doble verdad". (15) De acuerdo con esta doctrina, el escepticismo de los letrados tenía que aprender a no interferir en las supersticiones del pueblo. Debía apartarse de la gente de pueblo por temor a la agitación política que podía suscitar. Entre una fe religiosa racional y otra más bárbara no podía existir ninguna base común. Y esta certeza, que servía para pensar la distancia entre los *gentlemen* del siglo XVIII y las hordas paganas de la Antigüedad, valía también para pensar la relación entre estos hombres y sus contemporáneos menos privilegiados. Otros adoptaron una visión menos negativa del pasado, concibiendo a Adán y Eva como racionalistas del siglo XVIII, pero sin ropa. A pesar de ello, a lo largo de los siglos habían dado lugar a una monstruosa progenie de idólatras, clérigos astutos, fanáticos brutales y místicos dementes.

En su *Pantheisticon*, John Toland, a pesar de que en la leyenda irlandesa es retratado como el descendiente bastardo de un sacerdote y una prostituta, no tiene una opinión favorable acerca de las clases populares, instando a mantener las verdades de la razón y la *doxa* de la masa rigurosamente diferenciadas. Tiene que haber un Dios para los ricos y otro para los pobres. Por un lado está la religión gentil del amor, la justicia y la adoración de un ser supremo, y por el otro, el culto ignorante y sediento de sangre de los sacerdotes. La religión ortodoxa es una cuestión de terror primitivo y deseo de poder clerical. Hume es otro de los que insisten en el abismo que separa las razones para la fe religiosa que proporcionan los eruditos de las que ofrecen los ignorantes (Hume, 1993: 153). (16) Aun así, los dos campos debían aprender a convivir sin interferirse mutuamente, para que las verdades de la razón quedaran a salvo de los mitos del populacho y la piedad del pueblo fuera preservada de las verdades subversivas de la razón. Como observa Charles Taylor (2007: 240), "para [la gente común], un poco de superstición puede ser algo positivo, al satisfacer sus impulsos religiosos sin inculcar la rebelión". Thomas Jefferson creía que entre las masas no podía haber virtud republicana sin una creencia en Dios, creencia que él mismo fue incapaz de sostener. Esta visión escindida puede contrastarse con la concepción republicana de Baruch Spinoza, que sostenía que las clases

populares vivían engañadas, pero quería ilustrarlas. Spinoza creía que el pueblo podía ser educado, que sus deseos eran lo suficientemente maleables para ser remodelados y que la tarea del filósofo era esta, más que cultivar el consuelo por medio de mentiras y ficciones políticamente útiles.

Por el contrario, para Toland, la verdad, que para el racionalismo es clara y distinta, debía oscurecerse si quería ser preservada de las sucias garras de los analfabetos. Esta es una de la varias razones que explican por qué los escritos de Toland constituyen una mezcla tan extraordinaria de racionalismo y esoterismo: por qué un autor cuya obra más conocida se titula *Christianity not mysterious* [El cristianismo sin misterios] produjo también una *History of the druids* [Historia de los druidas] y por qué probablemente formó parte de una sociedad secreta holandesa llamada The Knights of Jubilation [Los Caballeros del Júbilo], una mezcla de hermetismo y esoterismo que también puede encontrarse en la francmasonería. Las verdades más trascendentales solo podían ser confiadas a un círculo de iniciados. El librepensador, un título que se dice que fue inventado por Toland, goza por lo tanto de los mismos privilegios que los clérigos a los que detesta.

Condorcet aborrecía este doble juego intelectual, aunque lo localizaba en la oscuridad del pasado más que en las luces del presente.

> ¿Qué moral puede esperarse de un sistema –se preguntaba–, uno de cuyos principios consiste en que es preciso apoyar la moral del pueblo en opiniones falsas, y en que los hombres cultos tienen derecho a engañar al pueblo, con el pretexto de serle útiles, y mantenerlo en las cadenas de las que ellos han acertado a liberarse? (Condorcet, 1980: 173).

En su opinión, era inevitable y deseable que los principios progresistas penetraran gradualmente "hasta las cabañas de sus esclavos, y esos sentimientos despertaran, muy pronto, en los esclavos, un resto de buen sentido y esa indignación sorda que el hábito de la humillación y del terror no puede ahogar en el alma de los oprimidos" (Condorcet, 1980: 227). Esta es la voz, podría señalarse al pasar, de un movimiento que algunos pensadores posmodernos denuncian como un lamentable brote de autoritarismo.

Ninguno de los *confrères* de Condorcet pensaba como él. A. O. Lovejoy (1948a: 67) señala que, "dado que los deístas habían aunado fuerzas en su guerra contra la credulidad, estaban a menudo en guerra contra el pueblo". Schiller, a quien le inquietaba la perspectiva de una soberanía popular,

también era profundamente pesimista acerca de la posibilidad de *Bildung* o educación espiritual de las masas. Reaccionó con escepticismo ante el estallido de la Revolución francesa y dudaba de que el pueblo en su estado actual fuera capaz de la virtud cívica necesaria para una república. Como señala sagazmente un comentarista, Schiller "pensaba su educación estética no solo para estabilizar la revolución, sino para reemplazarla" (Beiser, 1992: 109). Voltaire sostenía que la multitud estaría siempre sumida en la ignorancia. Sería imposible civilizarla sin subvertir el Estado. De hecho, dudaba de si era digna de semejante favor. Swift era de la misma opinión.

Así, la razón era supuestamente universal, pero resultaba incapaz de universalizarse incluso dentro de una misma nación. Era una fuente inagotable de sabiduría, pero los crédulos zafios constituían un molesto recordatorio de su fragilidad. La credulidad popular podía ayudar a mantener el orden, pero también representaba un riesgo para los valores con los que se aspiraba gobernar. Aun así, a pesar de que la religión podía ser intelectualmente repudiable, era una fuente vital de esperanza y consuelo y, en ese sentido, políticamente fundamental. "Por la tragedia", escribe Friedrich Nietzsche, "no puedo creer en los dogmas de la religión y de la metafísica", y siguen siendo necesarios "medios de salud y de consuelo de género más elevado" (Nietzsche, 1954: 166). "¡Mantiene las buenas razones ocultas!", les pide a los llamados "hombres superiores" en *La gaya ciencia* (Nietzsche, 1984: 28). No hay ningún motivo para tratar de imponer la razón por la fuerza a las masas, que no necesitan razones para creer y cuyas opiniones son inmunes a una refutación racional. El pueblo simplemente "yace ahí" y el desfile de argumentos racionales lo desequilibraría. Mejor dejar que se cocine a fuego lento en el caldo de su ignorancia. Al menos, se espera que eso evite el disenso. Tal vez la base del Iluminismo de algunos sea la esclavitud de otros, un argumento por el que Nietzsche aboga descaradamente. Si es necesario que pasen generaciones y generaciones de trabajo y miseria para producir el *Übermensch* [superhombre], pues que así sea. Solo este magnífico animal puede enfrentar el absurdo de la existencia, un horror oculto para la mentalidad metafísicamente caprichosa de las masas. El pueblo sencillamente no resiste la verdad, una perspectiva que los aristócratas espirituales de Ibsen iban a heredar.

Se trataba, entonces, de un claro dilema. Uno podía optar por un pueblo políticamente dócil, aunque el atraso de su concepción religiosa pusiera implícitamente en tela de juicio la propia fe en la universalidad de la razón;

o bien podía decidirse por una ciudadanía racional que confirmara la fe en el alcance de la razón, pero solo al costo de una potencial insatisfacción política. ¿Cómo iban a percibirse los sabios?, ¿como una vanguardia que custodiaba las verdades que con el tiempo llegarían a estar disponibles para todos o como una élite encargada de mantener esas doctrinas fuera del alcance del rebaño?

"Tenían coraje para discutir el ateísmo", comenta con acritud Carl Becker a propósito de algunos pensadores iluministas, "pero no delante de sus sirvientes" (Becker, 1932: 31). Voltaire estaba notoriamente inquieto por los efectos de su propia heterodoxia entre su personal doméstico. Para él, como para muchos de sus colegas, la religión era un dispositivo útil para preservar la moral y, en ese sentido, la armonía social. El Iluminismo soñaba con una ilustración universal, pero no deseaba que el sueño se cumpliera. Diderot, que probablemente terminó siendo un ateo, escribió insidiosamente que si Jesús, en las bodas de Caná, se hubiera dedicado a toquetear los pechos de las damas de honor y acariciar las nalgas de san Juan, el cristianismo podría haber propagado un espíritu de goce en lugar de un manto de oscuridad (cit. en Manuel, 1983: 62). Sin embargo, apoyaba la religión natural debido a sus efectos socialmente unificadores. Del mismo modo, Montesquieu no creía en Dios, pero consideraba prudente que otros sí lo hicieran.

Tal vez el peligro de la infidelidad de las masas era un poco exagerado. Hume consideraba que la religión tenía mucha menos influencia en lo cotidiano que la que se le atribuye habitualmente (Hume, 1992). No estaba dispuesto a conformarse con una versión racional del cristianismo, pues desconfiaba tanto de la razón como del cristianismo. De hecho, consideraba casi toda religión como activamente hostil a la virtud política, una visión compartida con Shaftesbury en su "An inquiry concerning virtue or merit" [Investigación sobre la virtud o el mérito]. La virtud debía ser autónoma, no estratégica. La religión corrompía la moral al fomentar el interés personal (miedo al castigo, deseo de inmortalidad) y al erosionar las fuentes naturales de nuestra pasión por la justicia y nuestro sentido de la benevolencia. Para un comentarista, la religión, según Hume, planteaba un grave peligro para la sociedad (Norton, 1986: 123). (17) Sin embargo, parece haber sostenido que una versión moderada y no supersticiosa de ella podía contribuir a la estabilidad política. Como ocurría con muchos sabios iluministas, la religión era juzgada principalmente en términos de su

utilidad. Solo es aceptable si promueve el tipo de moral que, sin ella, refrendaríamos. Esta era para Hume la "verdadera" religión, que solo podría corresponder a una minoría cultivada, en oposición a esa otra que ridiculizaba como el sueño enfermizo de las masas. Cuando se trataba de utilidad social, el conservadurismo social de Hume triunfaba sobre su escepticismo intelectual. De hecho, en su vida cotidiana, practicó una versión de la tesis de la doble verdad, dejando a un lado su subversivo antifundacionalismo por el bien de las convenciones sociales.

Holbach coincidía con el poco valor que Hume le daba a la religión como ideología política y observaba que el orden social estaba basado más en el verdugo que en el cura. En cualquier caso, preguntaba despectivamente: ¿quién lee a los filósofos? Joseph de Maistre también afirmaba que, a fin de cuentas, el orden público dependía de una figura muy simple: el verdugo. Se decía que su "santísima trinidad" estaba formada por el Papa, el Rey y el verdugo. Dado que sostenía que los seres humanos eran criaturas salvajemente irracionales, malas, agresivas y autodestructivas, y que solo la soberanía absoluta conseguiría someterlos por medio del terror, el rol que el verdugo público desempeñaba en su imaginación política no era necesariamente cruel. Incluso tenía una admiración secreta por la guillotina de los jacobinos, en cuanto creía que todo poder era divino. Con sus loas al instinto, al prejuicio, a la guerra, al misterio, al absolutismo, a la desigualdad y a la superstición, Maistre es un ejemplo bien ilustrativo de todo lo que el Iluminismo pretendía eliminar. (18)

Tal vez la sociedad tenía necesidad de una religión cívica, aunque Gibbon pensaba que el islam podía cumplir con la tarea de manera más eficaz que el cristianismo. También consideraba la religión a la luz de la utilidad social, como sugiere una célebre cita de su obra: "De los diferentes modos de devoción que prevalecían en el mundo romano, todos eran considerados igualmente verdaderos por la gente, igualmente falsos por los filósofos e igualmente inútiles por los magistrados" (Gibbon, 1932: 25-26). Por el contrario, el más radical de los *philosophes* insistía en el completo divorcio entre la religión y la moral, asegurando que una sociedad atea podía ser moralmente más digna que una cristiana. Tal vez un grupo de ateos podía convivir de forma más amistosa que una banda de tercos creyentes. A la larga, el temor del Iluminismo a un efecto dominó –que el colapso de la religión hiciera caer también la moral, que a su vez socavaría fatalmente la cohesión política– iba a resultar infundado. La creencia, ya

sea religiosa o de otro tipo, no es lo que mantiene unidas a las sociedades capitalistas liberales. Como señala Marx, la ciega compulsión al trabajo generalmente basta para eso. La fe religiosa sobrevivió dentro de la alta modernidad y continuó floreciendo entre los sectores populares. Sin embargo, políticamente hablando, para un gobierno secular, pasó a ocupar un lugar en la vidriera, como fachada más que como fundamento. En este sentido, su estatus era más el de un monarca que el de un primer ministro.

***

Fiel a su inclinación baconiana, el Iluminismo tiene derecho a reclamar logros prácticos formidables. Al margen de su influencia incalculable en el curso de la civilización moderna, participó en un amplio espectro de revoluciones políticas, jugó un papel en la abolición de la servidumbre y la esclavitud, colaboró en el derrocamiento de las potencias coloniales y, por medio de los economistas políticos del Iluminismo escocés, dejó una huella duradera en las políticas británicas. El utilitarismo de Jeremy Bentham iba a convertirse en la piedra angular de la ideología dominante de la Inglaterra del siglo XIX. El pensamiento iluminista también transformó la sensibilidad pública y se filtró en la vida cotidiana. Refranes de bar del tipo "Todo el mundo tiene derecho a opinar", "Qué mundo tendríamos si todos pensáramos lo mismo" o "Hay de todo en las viñas del Señor" (19) (un proverbio que Ludwig Wittgenstein consideraba "el más hermoso y amable de los proverbios") constituyen un testimonio informal de su influencia.

Los propios filósofos eran simplemente nombres ilustres en un gran torbellino de ideas. El Iluminismo se desplegó como una cultura integral y no se limitó a los círculos mundanos. También alojó una corriente radical subterránea, con capital intelectual en La Haya, en la que nociones como razón y naturaleza se fusionaron con el panteísmo, el neoplatonismo, el hermetismo, la masonería, el spinozismo, el naturalismo, el milenarismo, el republicanismo y otras tendencias heterodoxas. Como escribe Margaret Jacob (1981: 25), "antes de que hubiera un alto Iluminismo en Europa, hubo un Iluminismo radical". (20) Esta subcultura turbulenta le debía más al igualitarismo de los *diggers* que a la epistemología de Locke. Con un carácter spinozista, insistía en que la naturaleza rebosaba de espíritu, tal como dirían más tarde los idealistas y los románticos. El libro más vendido de Thomas Paine, *Los derechos del hombre*, desmiente la creencia de que el

Iluminismo era el monopolio de eruditos y nobles. También sirvió para desacreditar un prejuicio que encontraremos más adelante: que la gente de pueblo solo es capaz de captar las ideas si se las convierte primero en términos icónicos o mitológicos.

Algo del aroma característico de este submundo revolucionario puede encontrarse en la extraordinaria carrera de John Toland, un hombre que comenzó su vida en Donegal como pastor y terminó teniendo una poderosa influencia en el Iluminismo europeo, respetado por Leibniz y admirado por Voltaire. (21) Toland fue sucesivamente militante presbiteriano en Glasgow, camarada de los librepensadores en Leiden, matón intelectual en los cafés de Oxford, escritor a sueldo y habitué de los círculos radicales en Londres, y en Dublín, protegido de Robert Molesworth, mecenas de los intelectuales irlandeses de izquierda. También es posible que haya tenido una aventura con la hermana de Jorge I. Jactancioso, engreído y patológicamente indiscreto, defensor del judaísmo y apologista del islam, fue probablemente el inventor del término "panteísta" y del título de "librepensador". Además, incursionó en el ocultismo, dominó –según dicen– unos nueve idiomas y circuló por un sórdido mundo subterráneo de republicanos radicales, religiosos disidentes y turbios operadores políticos. A pesar de que a menudo pretendía ser *plus anglais que les anglais*, fue un importante erudito celta, con un conocimiento impresionante de la literatura irlandesa, historia antigua y arqueología. Entre los manuscritos celtas en los que trabajó, se encuentra uno robado de una biblioteca de París por un cura amigo suyo, expulsado de la Iglesia. Exiliado, vagabundo, converso, pícaro, hereje y aventurero, este ex católico romano, descendiente probablemente de una antigua familia de bardos, insistió en promover el conflicto sectario en su tierra natal en beneficio del predominio protestante.

Toland vivió en Berlín, en la corte de la electora Sofía, empleado probablemente como agente secreto. En su rol cambiante de personaje novelesco o de clásico charlatán irlandés, Toland se deslizaba entre diferentes identidades y lealtades. Admiraba a Milton, Harrington, Giordano Bruno y Guillermo de Orange; consideraba a Moisés como un republicano y era un apasionado partidario del Commonwealth y de la filosofía materialista. Tenía un pie en el mundo de la *realpolitik* de los *whig* y otro en círculos menos nítidos. También fue el encargado de llevar el Acta de Establecimiento a Hannover, cumpliendo con un modesto papel en la

historia al garantizarle al protestantismo la sucesión a la corona británica. (22)

El destino del Iluminismo fue el de ayudar a marcar el comienzo de una civilización que con su pragmatismo, materialismo y utilitarismo tendía a desacreditar algunos de los ideales más exaltados que presidieron sus orígenes. Puede que la libertad tenga sus himnos, pero es raro que ocurra lo mismo con la representación proporcional. Si la historia de la clase media es mitad comedia mitad tragedia, también tiene un toque antiépico. Las opiniones críticas y racionalistas del *Aufklärer* implicaban un asalto corrosivo al viejo orden, pero no eran el tipo de ideas capaces de legitimar un nuevo régimen. Por eso, como veremos más adelante, eran necesarios valores más afirmativos y afectivos. El racionalismo fue capaz de erosionar la credibilidad de los clérigos, pero no de ocupar su lugar ideológico. A Hegel le parecía un enfoque demasiado crítico y destructivo, marcado por un tipo de conciencia "pura y vacía", que "se comporta de manera puramente negativa hacia la fe" (Hegel, 1949: 582). Era un estilo de pensamiento pobre en recursos emocionales e imaginativos, carente de una dimensión simbólica como para proporcionarle a la modernidad un medio seguro de autolegitimación. No podía ganarse la lealtad de las masas, más interesadas en el consuelo religioso que en la armonía cósmica. Como escribe el cardenal Newman (2008: 216) acerca del liberalismo, "es un principio demasiado frío para prevalecer en la multitud". El Dios de los filósofos y el Dios de las masas eran seres peligrosamente distintos.

No es cierto entonces, como sugiere un comentarista, que "el deísmo está planteando el tipo de preguntas que podría hacerse un hombre común" (Cragg, 1960: 161). Nadie pensaría en sacrificar su vida por una fe tan racional, a diferencia de lo que ocurriría, en un caso extremo, con los evangelios cristianos. Las epístolas de san Pablo podían conmover e inspirar sobriedad y sumisión; pero es difícil que la física de Newton o la teodicea de Leibniz lograran hacerlo. Johann Georg Hamann, el hijo inútil del encargado de una casa de baños de Königsberg, despotrica con *ressentiment* de clase baja contra lo que considera una forma típicamente gálica de racionalidad autocomplaciente, arrogante e hipercivilizada, presente en el pensamiento iluminista. Desdeñosamente, pregunta: "¿Qué es esta *razón* tan altamente valorada por su universalidad, infalibilidad, altanería, seguridad, certidumbre? Un muñeco de trapo, que la superstición de la razón ha dotado de *atributos divinos*" (cit. en Berlin, 1999: 44). (23)

Con cierta razón, sostiene que se trata de una forma de racionalidad incapaz de reconocer el fracaso, el desorden, la irregularidad o la idiosincrasia. El propio Hamann abandonó este discurso altisonante para volver a la fe piadosa en la que había sido educado, renegando de las verdades generales por lo irreductiblemente específico. No le habría impresionado la máxima de Francis Bacon de que un poco de filosofía vuelve a los hombres ateos, mientras que una gran dosis de ella los reconcilia con la religión. Puede que para algunos sabios del Iluminismo este haya sido el caso, como lo fue para algunos de los idealistas y pensadores románticos que siguieron su estela. No era verdad para personas como Hamann y Jacobi.

Una religión racional, basada en una concepción universal de la naturaleza humana, podría ponerse al servicio de la reconciliación política para agotar las disputas sectarias con un puñado de verdades fundamentales, simples e imperecederas. Tal concepción se remontaba al universalismo de los antiguos estoicos: la delicadeza de la razón contra la aspereza del disenso. Sin embargo, como se quejaba el obispo Butler, esta fe racional disipa con su intolerable claridad matemática el misterio de Dios, debilitando la piedad, la reverencia y la humildad, una de las varias formas en que el aburguesamiento de la creencia religiosa podía volverse contraproducente. Para los intereses del orden gobernante, no siempre fue beneficioso que las verdades esotéricas de la religión fueran expuestas sin más ceremonias a plena luz del día, así como Burke no creía que indagar impúdicamente en la traumática escena primitiva de la sociedad civilizada contribuyera a la estabilidad política. En Dublín, el obispo Berkeley y sus colegas, frente a la indiferencia religiosa de la población irlandesa, criticaron en esa misma línea a aquellos que querían quitarles el velo a las cosas sublimes para arrojarlas desnudas a la plaza pública. Desmitificar verdades divinas era también desmitificar la autoridad de aquellos que las proclamaban, como Berkeley y Toland sabían bien, desde lados diferentes de las barricadas teológicas irlandesas. La simplicidad y la claridad eran cualidades de una rama racional (y, por lo tanto, más plausible) del cristianismo, pero también eran virtudes que podían infundir inquietud entre los simples fieles o ser usadas por los disidentes radicales en contra de los intimidantes misterios del *establishment* eclesiástico.

A finales del siglo XVIII, para horror de tantos espectadores, quedó de manifiesto que la racionalidad iluminista podía ser tan oscura, satánica y patológica como lo era Dios para muchos que creían que tenía aspecto

demoníaco. El Terror en Francia fue suficiente para desacreditar las pretensiones de la razón ante los ojos de muchos pensadores europeos. Un grado excesivo de luz ciega y oscurece, mientras la razón arrasa con todo y se convierte en su opuesto. Un exceso de infinito puede enloquecer a los hombres, como Swift amargamente sabía. Una vez que la razón se deshace de las limitaciones sensoriales del cuerpo, se vuelve sobre la humanidad como un loco furioso para descuartizarla. Una racionalidad desencajada de la carnalidad humana es una forma de insania estilo rey Lear. Así como Dios es retratado por la Biblia hebrea como una fuerza destructiva que, gracias a lo intolerable de su amor incondicional, hace arder todos los ídolos y cualquier ilusión piadosa, la razón, con sus elegantes abstracciones, puede mutilar y asesinar. Hay todo tipo de motivos para matar, pero los crímenes a gran escala son casi siempre producto de una idea. La razón ilustrada carecía de cuerpo y, por ende, no podía compartir los sentimientos de aquellos a quienes subyugaba. A medida que el énfasis fue desplazándose desde las ideas hacia los afectos, en el pasaje del racionalista ilustrado al artista romántico, sería el cuerpo lo que se convertiría en el modelo de un tipo de racionalidad más sensual e intuitiva, de manera tal que la suavidad de un pétalo de rosa o el olor a leña llegaron a tener la misma inmediatez que la aprehensión de lo absoluto. En este sentido, lo racional o discursivo fue superado por dos vías al mismo tiempo, una hacia abajo y la otra hacia arriba. El cuerpo era una forma de conocimiento, pero no del tipo que Holbach o D'Alembert reconocerían. No se necesita un mapa o una brújula para saber dónde estamos parados.

Si la muerte de Dios nunca fue un problema para el Iluminismo, tampoco lo fue la cultura. En su universalismo y cosmopolitismo, el Iluminismo le prestó muy poca atención al hecho de que las costumbres, las virtudes y los afectos locales son lugares en los que el poder debe inscribirse si pretende fortalecerse. De lo contrario, resultará demasiado abstracto y remoto como para garantizarse la lealtad de sus súbditos. No puede haber una soberanía efectiva sin una base en la experiencia vivida, lo cual constituye uno de los motivos por los que la razón siente la necesidad de un tipo de suplemento o prótesis que se conoce como "estética". En su mayor parte, la razón ilustrada carecía de presencia corpórea, que es aquello que los idealistas y los románticos alemanes tratarían de restaurar.

Mientras tanto, la razón podría actuar como un delegado plausible para una ausencia de Dios cada vez más pronunciada, un sustituto tan incorpóreo

como el propio Dios. Así como no podemos preguntar de dónde proviene el Todopoderoso, para cierta rama del racionalismo no es posible plantear la cuestión de la procedencia de la razón. (24) Según esta perspectiva, no hay una historia de la razón, como la hay para Herder y Hegel. De hecho, tendríamos que apelar a la razón para juzgar la validez de nuestras conclusiones acerca de su naturaleza y origen, lo que nos deja atrapados en una *petitio principii* que presupone lo que necesitamos probar. Dios, la verdad y la razón parecerían ser conceptos límite, imposibles de explorar en profundidad. Por este motivo, en su polémica con el racionalismo, Friedrich Jacobi, para quien la razón de hecho tiene una historia, sostiene la diferencia entre saber y verdad, insistiendo en el carácter epistemológicamente primario e irreductible de la verdad respecto del saber. "Entiendo por 'la verdad'", escribe, "algo que es anterior y exterior al saber; lo que le otorga un valor al saber y a la facultad de conocer, la razón" (Jacobi, 1994: 513). La razón no puede demostrar la verdad, que está obligada a presuponer.

El Dios de las Escrituras tiene la ventaja de ser en cierto sentido personal, mientras que la impersonalidad altiva de la razón la despoja completamente de cualquier rasgo divino. Como Edmund Burke sugiere acerca de nuestra actitud ante la ley, podemos venerar a una autoridad así, pero difícilmente la amemos. La razón no puede ofrecernos la plenitud del éxtasis ni un sentido de la comunidad ni consuelo para nuestras lágrimas. En la Inglaterra del siglo XIX, el utilitarismo y el racionalismo científico necesitaban ser complementados por algún credo emocionalmente menos anémico, como el idealismo y el romanticismo, cuyo legado estaba al alcance de la mano. Más de un pensador, desde Carlyle hasta T. S. Eliot, recurriría a la Antigüedad o al pasado medieval en busca de recursos para renovar el presente. Como comenta Fredric Jameson (2009: 187), el sistema capitalista revela "una necesidad imperiosa de reinventar formas de codificación más antiguas para complementar la pobreza de sus estructuras".

Cuando la razón humana se vuelve autónoma, adquiere un estatus divino; pero un mundo racionalizado también es un mundo en el que la presencia de Dios disminuye gradualmente, para crecer y fortalecerse lejos de la racionalidad y volverse accesible solo a través de la fe y los sentimientos. En este sentido, el fideísmo es la otra cara del racionalismo. Un mundo rigurosamente racional, capaz de funcionar sin la intervención

del Todopoderoso, da lugar, irónicamente, a un Dios arbitrario e irracional. Cuanto más transparente se vuelve la realidad, más impenetrable aparece su creador. Desterrarlo a la periferia de su propio cosmos es tratarlo como prescindible, pero también profundizar en su misterio. Una razón que va demasiado lejos puede terminar por deshacerse. Al igual que con Pascal, un dios oscuro e insondable sirve como recordatorio de los límites de la razón, al igual que el hecho de que, cuando la razón se vuelve en gran parte instrumental –una mera cuestión de cálculo y de causa y efecto–, corre el riesgo de vaciar de valor y de sentido la existencia social, lo que la torna incapaz de proporcionarle una justificación plausible. En consecuencia, la sociedad se divide entre un tipo de racionalidad calculadora o pragmática que refleja lo que sus miembros hacen, pero que es incapaz de validarlo en términos más edificantes, y una forma de creencia, religiosa o de algún otro tipo, que podría brindar esa clase de legitimidad, pero que es incapaz de reflejar la conducta real de hombres y mujeres. El dilema surge porque la razón ya no es capaz de ligar hechos y valores, como aspiraba a hacerlo en sus versiones más antiguas.

El problema es que cualquier ideología eficaz debe cumplir ambas tareas a la vez. Para ser creíble y lograr consenso general, una ideología debe estar arraigada en lo que los hombres y las mujeres realmente hacen; pero en una sociedad gobernada por el apetito y el interés, corre el peligro de representar todo tipo de valores negativos y, por lo tanto, de fracasar en la legitimación del orden social. Tal vez en una sociedad racionalizada la religión pueda sobrevivir reflejando la lógica cosificada de la vida cotidiana, como en la religión "natural" o "racional" del Iluminismo. Sin embargo, lo hace a riesgo de agotar sus propios recursos simbólicos. Alternativamente, puede refugiarse en el *Schwärmerei* o fanatismo, en el culto al sentimiento y el alma bella, en los delirios místicos, en los sueños anodinos de una benevolencia universal o en las profundidades abisales del yo. (25) Si la religión opta por este camino, conserva sus recursos simbólicos, pero debe aceptar que tendrá cada vez menos influencia en la vida social en su conjunto. En la época moderna, el arte está plagado por un dilema similar.

Algunos pensadores iluministas redujeron el Dios de Abraham a una abstracción racional, mientras que otros, como Kant, lo empujaron más allá de los límites de la razón y los sentidos hacia los espacios desconocidos de lo sublime. De cualquier manera, no es un problema ideológico. Tratar la

deidad como una entidad racional es rescatarla de la superstición solo a costa de desterrarla de la esfera de lo sensible en su conjunto. Como una especie de deidad newtoniana, su presencia puede discernirse en el diseño milagroso del cosmos o en la marcha providencial de la historia; pero no va a encontrársela en los recovecos secretos de la subjetividad, como se lamentan pietistas como Hamann y Jacobi. Sin embargo, si Dios trasciende la razón en lugar de quedar reducido a ella, surge un problema diferente. Los designios del Todopoderoso siguen siendo absolutos, pero su lejanía de la humanidad los hace cada vez menos inteligibles. Se espera ahora que lo obedezcamos no porque sus órdenes tengan algún sentido racional o experiencial, sino porque, al fin y al cabo, son sus órdenes. Como las reglas de un juego, combinan un carácter absoluto con cierta arbitrariedad, imponiendo por consiguiente lo peor de ambos mundos a aquellos que tratan de cumplir con ellas. Los designios de Dios, al igual que la ley moral tal como fue concebida primero por Kant o que la razón de los racionalistas, se vuelven totalmente autolegitimantes. La idea de que Dios sea en sí mismo una ley forma parte de la doctrina cristiana, pero esto no significa que este carácter autónomo lo vuelva extraño para sus criaturas. Por el contrario, el propio poder de autodeterminación de los hombres es uno de los aspectos que sus criaturas comparten con él: su dependencia respecto de Dios toma la forma de la libertad personal.

Las sociedades racionalizadas tienden no solo a empobrecer sus recursos simbólicos, sino también a patologizarlos. Si una religión basada en la razón es tibia, una religión que carece de ese fundamento tiende a ser ardiente. Una corre el riesgo de ver su autoridad debilitada; la otra puede agitar a las masas con un "fanatismo" peligrosamente anárquico. "Dios es un sentimiento puro, ilimitado y libre", sostiene con entusiasmo Ludwig Feuerbach (1989: 10-11), pero políticamente hablando tales sentimientos pueden ser difíciles de controlar. Louis Dupré afirma que la religión puede ser vista como explicación o como experiencia; pero mientras que la racionalidad científica del Iluminismo amenaza con volver superflua la primera opción, tiende igualmente a minar la credibilidad de la segunda (Dupré, 2004: 9). Se puede racionalizar la religión, como en algunos de los escritos más audaces de Fichte (véase en particular Fichte, 2010), o expulsarla completamente de la esfera de la razón, como en las diversas corrientes del fideísmo; pero es poco probable que lo primero gratifique a las masas y que lo último satisfaga a la élite. Las proposiciones racionales

son una pobre forma de estimular la virtud entre hombres y mujeres, mientras que la fe como sentimiento íntimo parece intelectualmente repudiable. De cualquier manera, el poder ideológico de la religión resulta erosionado. Es la elección de Hobson entre socinianismo y pietismo, entre John Locke y John Wesley.

Desde luego, se puede combinar la religión como explicación con la religión como experiencia, tal como en buena medida hizo Samuel Johnson, uno de los más grandes *Aufklärer* ingleses. Aunque de manera diferente, ya lo había hecho Shaftesbury antes que él, al reunir una visión neoplatónica del orden con la inmediatez del sentimiento moral. Para Shaftesbury, todo acto moral debe estar mediado por los afectos y lo que no está mediado simplemente no es moral (Shaftesbury, 1963; 1897; véanse también Grean, 1967; Brett, 1951; Tuveson, 1967). Sin embargo, su neoplatonismo, con la razón como ley absoluta, lo ponía a resguardo del mero sentimentalismo. Como señala un comentarista, "la virtud [para Shaftesbury] exige un movimiento interior o afecto y, en última instancia, un reconocimiento racional del bien" (Klein, 1994: 55). De cualquier manera, en general, la explicación y la experiencia fueron cada vez más difíciles de reconciliar. Entre la religión como totalidad racional y la religión como introspección se abrió una grieta, la que en términos filosóficos separa a Hegel de Kierkegaard. Para Kierkegaard, uno de los que más fustigaron el pensamiento iluminista, la fe cristiana es un escándalo, pura locura e imposibilidad racional, una afrenta para todas las costumbres civilizadas y la razón burguesa.

Friedrich Jacobi reconoce que los dos campos, el racional y el experiencial, están en su mayor parte incomunicados. En su opinión, la concepción abstracta de Dios del Iluminismo no puede enseñarle nada al creyente. El sujeto humano del Iluminismo simplemente no es la clase de criatura a la que podría dirigirse significativamente el Dios de Abraham o la que plausiblemente podría tener fe en él. Solo un sujeto que fuera algo más que una sustancia pensante o un punto de pura conciencia es capaz de eso. El Dios de los *philosophes* es un tipo de construcción racional en el que ese sujeto vaciado podía incluso creer, y tanto peor para él. Como Max Horkheimer y Theodor Adorno escribieron en *Dialéctica del Iluminismo*, el pensamiento cosificado del racionalismo científico no puede ni siquiera plantear la cuestión de la existencia de Dios (Horkheimer y Adorno, 1987: 38). O, al menos, solo puede plantearla de la misma manera en que uno

puede preguntarse por la existencia del Yeti o el monstruo del lago Ness. En general, para el Iluminismo, la fe significaba suscribir una proposición a pesar del hecho de que no podía ser racionalmente demostrada, que no es en absoluto lo que la palabra significa para el judaísmo, el islam o el cristianismo. Por el contrario, el sujeto apasionado, deseante y vulnerable del Romanticismo es un ser capaz de fe en el sentido auténtico del término; pero para ese entonces el proceso de secularización ya ha hecho su trabajo, así que, a medida que la cuestión de la fe vuelve a emerger, el Dios de Abraham y de Jesús va desapareciendo gradualmente del horizonte.

Separar la religión de la razón significa volverla inmune a una crítica racional. Desde el momento en que tal fe no es muy proposicional, no es el tipo de fenómeno al que podría aplicársele un juicio de verdad o de falsedad. Si la religión es un sentimiento, como lo es para Rousseau y Schleiermacher; si es una certeza íntima, como lo es para Lessing, Hamann y Kierkegaard; o si resulta una práctica simbólica, como lo es para Émile Durkheim, es difícil ver cómo puede argumentarse en su contra, así como no puede argumentarse en contra de la artritis o de un huracán. Pero esto no es del todo una ventaja. Es posible que, en una sociedad individualista que exalta la interioridad, la certeza o la experiencia sean un valor, pero apenas pueden proveer el tipo de fundamento que necesita la fe religiosa para ser ideológicamente eficaz. A la hora de obtener consenso social, está demasiado cerca de los caprichos del gusto. Lo que se necesitaría es algo equivalente a los juicios estéticos de Kant, que son tanto subjetivos como universales, una cuestión de evidencia personal, pero también de acuerdo universal.

Es cierto que sentimiento y comunidad también pueden relacionarse. Si la religión es principalmente un asunto del corazón, como lo es para los Jacobi y los Jean-Jacques Rousseau, entonces es probable que estos sentimientos simples, universales y espontáneos tengan más chances de mancomunar a los individuos que un conjunto de verdades abstrusas. Cuanto más se los confunda con nociones conceptuales, más controvertidos son los afectos. Por el contrario, la religión natural del amor y la benevolencia del vicario saboyano de Rousseau puede ser compartida tanto por el campesino analfabeto como por el estudiante urbano. Pero esto no puede compensar el hecho de que las afecciones en sí mismas son cimientos demasiado frágiles para la cohesión social. Son condición necesaria pero no

suficiente para la unidad política. Por eso también se requiere una creencia articulada, que medie entre lo afectivo y lo cognitivo.

En un sentido, el sentimiento es un fundamento que no admite controversias, mientras que en otro, es notoriamente inestable. Basar la moral en el cuerpo es dotarla de la base más firme que uno podría imaginarse, lo que llevó a pensadores como Francis Hutcheson a sentir frente a un vicio la misma repulsión que sentía frente a un olor nauseabundo. Una fe basada en el sentimiento tiene algo de la seguridad y la inmediatez del cuerpo, lo cual la vuelve más confiable que las ideas. Laurence Sterne recomienda la virtud como una especie de tónico espiritual para purgar el organismo, que lo deja a uno contento y de buen ánimo (Sterne, 1873: 311). En la frase de Sterne, el hombre de sentimiento encuentra un "deseo glorioso" en hacer el bien, de manera tal que la conducta virtuosa termina pareciéndose a saborear una pata de pollo o paladear una copa de un buen oporto. Esto está muy lejos de Kant. En el helenismo jovial de una nueva clase media autocomplaciente, que se siente a sus anchas en los cafés de la Inglaterra del siglo XVIII, la caridad y la sociabilidad, el benevolente y el *bon viveur*, son cada vez más difíciles de separar. Para un moralista como Hutcheson, lo bueno y lo sensual están estrechamente entrelazados: la benevolencia es una especie de placer corporal gracias al cual uno goza de la exquisitez moral de los demás como si se relamiera los labios frente a un suculento plato de gambas. No por nada Hutcheson, para quien la virtud es en algún sentido una comedia, escribió un tratado sobre la risa, una forma literaria no muy popular entre los protestantes de Ulster (Hutcheson, 1758). (26) Y los chistes que tiene son bastante pasables.

Sin embargo, en un mundo empirista, la experiencia corporal resulta irremediablemente privada, lo cual no es el mejor modo en el que la religión o la moral pueden servir a la causa del consenso político. La creencia religiosa no debe despojarse del sentimiento privado, sobre todo en una civilización fragmentada con la necesidad urgente de vínculos sociales más fuertes. La apasionada devoción de un Kierkegaard no quiere saber nada con cuestiones mundanas como las costumbres sociales o la estabilidad política. La interiorización de la fe protestante refleja una sociedad individualista, pero también desdeña las abstracciones de las que depende dicho orden. La fe como experiencia privada se relaciona estrechamente con un individualismo políticamente perjudicial para el cual

el yo es puramente autónomo. Uno de los errores del pensamiento iluminista fue ver la dependencia humana como un defecto, y una parte del pensamiento idealista repetirá el error. En una diatriba contra el idealismo de Fichte, Friedrich Jacobi rechaza la autonomía del yo como pura soberbia, oponiéndole lo que denomina "la dependencia del amor". "La filosofía trascendental", anuncia, "no va a arrancarme el corazón de mi pecho para poner en su lugar un puro impulso de *individualismo solitario*" (Jacobi, 1994: 517). Si la condición más alta que la filosofía puede imaginar es esa cosa desnuda, pura y vacía denominada "yo", entonces, declara Jacobi, debería maldecir su propia existencia.

El benevolismo y el sentimentalismo fueron correctivos útiles para la aridez del racionalismo ético. Pero el culto del sentimiento, al purgar la religión de sus dogmas más repulsivos, la amenazó y la dejó sin contenido, debilitando su fuerza ideológica. En el siglo XVIII, hasta el idioma de la estética era demasiado bello y poco sublime. Carecía de las sanciones, los tabúes y el sadismo superyoico que se asocia con lo sublime, que la religión expulsaba con todo el costo político que eso representa. Como reconoció Edmund Burke, debemos tratar de amar la ley, pero también gozar del placer masoquista de ser aterrorizado por ella.

Racionalistas morales como Richard Price estaban consternados por esta estetización de la ética. "Si esta concepción resulta estar en lo cierto, nuestras ideas morales tienen el mismo origen que nuestras ideas sobre las cualidades sensibles de los cuerpos, la armonía de los sonidos, o la belleza de la pintura y la escultura […]. La virtud (como dicen los que comulgan con este esquema) es un asunto de gusto", se queja Price (1897: 106-107) de los benevolistas y los sentimentalistas. La clase de moral que Price tiene en la mira puede llevar a hombres y mujeres a la acción, pero está peligrosamente supeditada al sentimiento, la intuición o el sentido moral. Por el contrario, una moral basada en la razón está fundada sobre sólidos cimientos, pero le falta el poder de motivar. Hume niega que la razón pueda ser una fuente de motivación. De hecho, cuanto más se funda la moral en la razón, más puede dejarnos sin iniciativa. Si el orden moral es un orden divino, construido según el diseño del propio cosmos, es probable que aparezca tan determinista como la ley de gravedad, indiferente a la voluntad individual. Así, uno está en peligro de quedarse atrapado entre lo que Seamus Deane (2005: 62) ha llamado las "risueñas locuras del hombre de razón y los efusiones lacrimógenas del hombre de sentimientos".

Los racionalistas morales del siglo XVIII como Samuel Clarke y William Wollaston sostenían que, si el dominio vital de la moral iba a quedar aislado de los caprichos del subjetivismo, el bien tenía entonces que estar basado en una razón independiente de los sentimientos. Sin embargo, estos pensadores son incapaces de decir en primer lugar por qué es bueno obedecer a los dictados de la razón, como replican los empiristas, los sentimentalistas y los teóricos de la "sensibilidad moral". Su caso es simplemente una petición de principio. Si la razón no incluye una idea del bien, a la manera de Platón o de Aquino, entonces se plantea el problema acerca de los motivos para encomendarse a ella. Una racionalidad puramente técnica puede que no tenga nada que decir sobre cuestiones de valor. Francis Hutcheson sostiene que no se puede dar una justificación racional para aceptar un punto de vista moral. El sentido moral debe ser anterior al razonamiento, una especie de precomprensión heideggeriana de fondo que somos incapaces de pensar, una facultad que siempre debe estar allí para que una palabra pueda tener valor como argumento moral. (27) Por otra parte, si la razón significa el diseño racional del universo, entonces no hay ningún argumento convincente para obedecerla en el sentido de vivir en conformidad con ese orden, como Friedrich Nietzsche iba a señalar más tarde.

Así, los órdenes sociales seculares tienen un problema con sus lógicas morales. A medida que el proceso de racionalización se va filtrando en la esfera cultural y religiosa, como ocurre con el mundo mecanicista del deísmo o la naturaleza legalista de algunas doctrinas protestantes, estos campos se vuelven menos hospitalarios para cuestiones de valores fundantes y, por lo tanto, menos capacitados para sostener el poder político. Sin embargo, si no juegan ningún papel en este proceso, están en peligro de perder toda significación pública. La religión es demasiado mundana o demasiado extramundana, demasiado cómplice de la lógica de este mundo o demasiado alejada de ella. Dios es demasiado inmanente, como en Spinoza, o demasiado trascendente e inefable, como en Kant. O bien queda absorbido por la naturaleza o por la historia, o bien es expulsado más allá de las fronteras de la razón. La tensión interna de la ortodoxia cristiana –que el reino de Dios está a la vez presente y ausente, que es inmanente a la historia humana aunque también sea una forma de trascendencia todavía por venir– se aflojó fatalmente. La tarea de reparar esta dualidad paralizante quedará en manos de los idealistas alemanes.

1. No me ocupo en este libro de la sociología de la secularización. Sin embargo, a propósito de algunos estudios recientes y muy interesantes sobre el tema, véanse Asad (2003), Pecora (2006), Taylor (2007), Smith (2010) y Turner (2011).

2. Acerca de la importancia de la religión en el Iluminismo, véanse Harrison (1990) y Byrne (1989).

3. Aquellos capaces de batallar con su estilo florido pueden encontrarse con observaciones muy útiles en Hazard (1954). Manuel (1965) contiene varios textos clásicos de las figuras principales del Iluminismo.

4. Hay comentadores que pueden llegar a discutir estos presupuestos de Israel.

5. Véase también Alistair E. McGrath (1991: 448): "Las fuerzas intelectuales más poderosas del Iluminismo alemán estaban [...] dirigidas hacia la reformulación más que al rechazo de la fe cristiana".

6. Utilizo el término "movimiento" con cierta reticencia. Actualmente, se acepta la idea de que el Iluminismo fue, de hecho, un complejo conjunto de corrientes nacionales, políticas e intelectuales a veces mutuamente incompatibles. Ann Thomson (2008) argumenta a favor de una pluralidad de Ilustraciones en un interesante estudio del materialismo vitalista del período.

7. El universalismo del Iluminismo no fue ciego a la realidad de la diferencia cultural. *El espíritu de las leyes*, de Montesquieu, combina la historia universal con un grado de pluralismo cultural, como lo hace Herder de manera más vigorosa. Los viajes, el comercio, la exploración y el colonialismo fueron aspectos del alcance global de la Europa del siglo XVIII, que puso a la Razón universal frente a frente con culturas muy diferentes, cuyo funcionamiento, en apariencia ordenado, amenazaba con socavar sus presupuestos justo en el momento (imperial) en que era necesario afirmarlos. *Los viajes de Gulliver*, de Swift, una obra que es entre otras cosas una crítica inmanente del Iluminismo, medita satíricamente sobre estas cuestiones.

8. Para una exposición reveladora acerca de Lessing, véase Fischer y Fox (2005).

9 . Hutcheson declara ser un presbiteriano de tipo liberal o "*new light*".

10. Acerca del pesimismo de Schopenhauer, véase Eagleton (1990: cap. 6).

11. Para una notable biografía comprensiva de esta monumental figura, véase Schofield (1997).

12. Ellen Meiksins Wood (2012: 305) subraya el lado oscuro del Iluminismo.

13. Blumenberg distingue entre la idea secular de progreso y la escatología cristiana, señalando que la primera es pensada como inmanente en la historia, mientras que la otra irrumpe desde alguna esfera trascendente. De hecho, la mayoría de los teólogos cristianos verían lo *eschaton* como inmanente y trascendente. El Nuevo Testamento despliega ambos tipos de imágenes para describirlo: la levadura en el pan, pero también el ladrón en la noche. También Blumenberg corre el riesgo de confundir la escatología con el apocalipticismo, sobre todo cuando sugiere por error que la actitud cristiana característica ante el advenimiento del reino es de miedo más que de esperanza.

14. No se aclara exactamente en qué sentido estos pensadores fueron revolucionarios.

15. El tipo de doble verdad que tengo en mente no debe confundirse con la doctrina de que la ciencia puede demostrar que lo que subjetivamente tomamos por verdadero –el libre albedrío, por ejemplo– es falso. Acerca de este tema, véase Harries (2012).

16. Pascal (1966: 46-47) predica una versión de la tesis de la doble verdad, aunque referida a los orígenes del poder político más que a la religión: "Hay que evitar que [el pueblo] se dé cuenta de la verdad de la usurpación", escribe, que "se introdujo antaño sin razón, pero ahora ha llegado a ser

razonable; debemos asegurarnos de que se la considere auténtica, eterna, y ocultar sus comienzos, si queremos que no acabe pronto".

17. Cabe señalar que esta visión de las opiniones de Hume depende de tomar a Filo en los *Diálogos sobre la religión natural* como expresión de sentimientos cercanos a los del propio Hume. Véase también O'Connor (2001). Asimismo el tema ha sido exhaustivamente investigado por Gaskin (1988), donde sostiene que Hume parece haber creído en algún tipo de plan cósmico inteligente, aunque nada que se le parezca al Dios del cristianismo.

18. Para las polémicas de Maistre en contra de la Revolución francesa, véase Maistre (1994), con una introducción de Isaiah Berlin. Es notable que el juicio de Berlin sobre un derechista como Maistre y su defensa a ultranza de la tiranía sea considerablemente más benévolo que sus comentarios en otra parte sobre los abanderados del despotismo de la izquierda. Acerca de Maistre como estilista, hay una serie de ensayos reveladores en Armenteros y Lebrun (2010).

19. "It takes all kinds to make a world." [N. de T.]

20. Para una excelente reconstrucción del conflicto entre el ala moderada y el ala radical del Iluminismo, véase Israel (2010: *passim*).

21. Para más datos acerca de Toland, véase el libro admirablemente erudito de Sullivan (1982). Véanse también el puntilloso estudio monográfico de Evans (1991) y, para un retrato más breve, Simms (1969).

22. Acerca del triunfalismo protestante de Toland, véase Toland (1701), un canto a la libertad inglesa. Acerca de sus contradicciones políticas, véanse McGuinness (1997) y Berman (1984). Véase también mi ensayo sobre Toland en Eagleton (1998: cap. 2).

23. Para un estudio con información acerca de Hamann, véase Berlin (1993; 1981: cap. 1). Hamann tuvo una enorme influencia sobre Kierkegaard, como señala Berlin.

24. Sin embargo, hubo muchos pensadores iluministas que fueron empiristas más que racionalistas y que, por lo tanto, localizaron los orígenes de la razón en la experiencia. Para Ernst Cassirer (1951), el movimiento es en general mucho más empirista que racionalista.

25. Para un estudio esclarecedor sobre el "fanatismo" religioso, véase Klein y La Vopa (1998).

26. Acerca del benevolismo y el sentimentalismo como cultos del siglo XVIII, véase Eagleton (1998: cap. 3). Véase también Bredvold (1961: cap. 3).

27. Acerca de la teoría ética de Hutcheson, véase Eagleton (1995: cap. 3).

2. Los idealistas

La historia de la era moderna es, entre otras cosas, la de la búsqueda de un representante de Dios. La razón, la naturaleza, el *Geist*, la cultura, el arte, lo sublime, la nación, el Estado, la ciencia, la humanidad, el ser, la sociedad, el otro, el deseo, la fuerza vital y las relaciones personales: todos han funcionado alguna vez como formas sustitutivas de la divinidad. (1) "Es cierto que en nuestra época", escribe Fredric Jameson, "la religión constituye un campo discursivo tan vago y tan tenue que otras causas pueden apropiarse de su vocabulario" (Jameson, 2012: 163). Si el espíritu religioso de la modernidad resulta algo vago es, entre otras cosas, porque una fe diluida resulta más acorde con el gusto de una época más escéptica que una fe doctrinaria. Adecuadamente vaciado de su dogma, puede plegarse a formas de pensamiento seculares y, como tal, llenar los vacíos ideológicos y ofrecer soluciones espirituales de manera más persuasiva que la propia religión ortodoxa.

Alain Badiou, tal vez el filósofo más destacado de nuestro tiempo, sostiene fervientemente la muerte de Dios, pero se niega a renunciar a la idea de infinito y de vacío, que tienen una genealogía teológica. "La muerte de Dios", como comenta Peter Hallward (2003: 7) acerca de la obra de Badiou, "implica […] la rigurosa afirmación de *nuestra* propia infinitud". (2) Es difícil ver cómo esto, planteado en estos términos, se diferencia de la Religión de la Humanidad del siglo XIX, una escuela de pensamiento que veremos más adelante. En el juicio de Badiou, la hermenéutica, con su pasión por la producción de sentido, es lo que ha tratado de ponerse en el lugar de la divinidad, ya que, de acuerdo con su concepción, la religión es esencialmente un deseo de investir la realidad con cierto grado de sentido.

La época moderna ha hecho caso omiso de la prohibición de representar imágenes de la divinidad. Ninguno de los sustitutos divinos que se ha inventado, no hace falta ni decirlo, puede ser reducido a ese rol. Son todos fenómenos por derecho propio y no simplemente un *locum tenens* o

versiones camufladas de otra cosa. Pero la religión ha jugado un papel ideológico tan decisivo en la historia de la humanidad que, una vez que comienza a caer en desgracia, esa función no puede simplemente ser abandonada. En cambio, diferentes discursos seculares que sin querer ayudan a mantener con vida una divinidad que sobrevive de manera más clandestina se harán cargo de ella.

"La teología ha sido una reina por tanto tiempo", señala un personaje de la novela de Iris Murdoch *The time of the angels*, "que cree que todavía puede gobernar disfrazada de reina". Algunos incluso detectan una forma sucedánea de religión en el psicoanálisis, con sus altos prelados, rituales de confesión, conciencia del pecado original, culpa ontológica, leyes trascendentes, escisiones sectarias y sondeos cuasiteológicos de los abismos inconmensurables del inconsciente. Walter Benjamin encuentra en el surrealismo una versión profana de la experiencia religiosa, mezclada juiciosamente con un poco de hachís. Nuestra propia época no ha sido muy exigente en su búsqueda de dioses de segunda mano. La versión contemporánea de la religión es el deporte. Con sus íconos sagrados, sus venerables tradiciones, sus lazos simbólicos, sus reuniones litúrgicas y su panteón repleto de héroes, el deporte es el opio de los pueblos. Es también la cultura del pueblo, en los dos sentidos del término: una forma de vida comunitaria, pero también una oportunidad de mostrar o apreciar un tipo de destreza del cual la masa de ciudadanos está en gran medida excluida.

Tal vez el sustituto más exitoso de una deidad devaluada haya sido la idea de cultura. Examinaremos este tópico en un capítulo posterior. Mientras tanto, sin embargo, podemos dirigir nuestra atención a los filósofos idealistas alemanes que, junto con la búsqueda de sólidos cimientos, conservan el impulso totalizante y el alcance universal del Iluminismo, pero que pusieron al espíritu en lugar de la razón como resorte principal de la historia humana. Esta visión sinóptica de la ciencia, el arte, la naturaleza, la historia y la política representa una de las síntesis intelectuales más sorprendentes de la era moderna, atravesada por el optimismo y el ímpetu de una era revolucionaria. En algún lugar de sus profundidades, ya puede sentirse germinar una serie de motivos que se convertirán en los principios básicos del pensamiento moderno. (3) Nicholas Boyle (1998: 163, 202) se refiere a la filosofía alemana de este período como "la forma principal de la teología secularizada". La

universidad alemana, comenta, "dio a luz la filosofía idealista sistemática como un sustituto secular y estatal de la religión".

Situado en el umbral de la era industrial-capitalista, el pensamiento idealista quedó encabalgado entre la doctrina cristiana tradicional y la progresiva secularización de la era moderna. Como escribe Andrew Bowie (2003: 94), "la necesidad de un sistema [como el idealismo] proviene de la conciencia de que el declive de la religión crea un déficit que debía ser superado para poder negociar racionalmente en el orden de las cosas un nuevo lugar para la humanidad". "Hegel", comenta Jürgen Habermas, "completó la apropiación filosófica de la tradición judeocristiana tanto como fue posible bajo las condiciones del pensamiento metafísico" (Habermas, 2002: 73). La trascendencia es ahora, por así decirlo, más horizontal que vertical: una cuestión más de una historia que está permanentemente más allá de sí misma, en camino hacia un futuro *pleroma* o estado de plenitud, que de un Dios que descansa en los abismos silenciosos más allá de su propio universo.

Mientras que algunos eruditos iluministas intentaron conciliar razón y revelación, los idealistas y los románticos están en la búsqueda de un supernaturalismo natural, para tomar prestado el título de un estudio clásico de la época (Abrams, 1971). Ambos proyectos implican una reescritura de la fe religiosa en clave secular. No es difícil, por ejemplo, ver el espíritu como sustituto de Dios, lo cual es bastante exacto. El espíritu, o la libertad, es el fundamento último del mundo, pero no puede ser pensado o captado en una imagen; y, a pesar de que constituye el origen del yo, es infinitamente trascendente respecto de él. Para una serie de pensadores de Herder a Hölderlin, el racionalismo está en peligro de vaciar al mundo de su valor inherente. El problema es cómo restaurar ese valor sin abusar excesivamente de las nociones religiosas que el racionalismo está muy ocupado en socavar. El giro del Iluminismo hacia las ciencias y la filosofía natural dejó una huella no menor en la *Naturphilosophie* de Friedrich Schelling. Hay que evitar el materialismo mecánico, pero no a costa de una falsa trascendencia. El *Geist* debe ser rescatado de ambos y ser puesto como motor de la historia humana bajo la forma de la intersubjetividad, como en Hegel. Desde que la eternidad se enamoró de los productos del tiempo, está en la naturaleza de la trascendencia ser inmanente. No hay conflicto final entre el espíritu y la naturaleza, como no hay contradicción entre el Padre que es Espíritu y el Hijo que es de carne y hueso. Si las ideas pueden

reconfigurar la realidad desde cero, una facultad que la Revolución francesa puso de manifiesto en todo su esplendor, es porque el mundo está hecho secretamente de la misma madera.

Uno de los problemas de los pensadores iluministas es que este poder de la conciencia sobre la naturaleza no aparte al hombre de la realidad, reinando soberanamente por encima de ella como monarca de un cosmos sin vida, incapaz de comunicarse con él y, por ende, de confirmar su centralidad. El sentido de la realidad era simplemente el sentido que el sujeto había puesto en ella, y no ver otra cosa que tu propio rostro por todas partes es una especie de locura. Pasar dinero de una mano a la otra no constituye una operación económica, nos recuerda Wittgenstein. Lo que el poder produce es entonces una implosión del yo. Este soberano absoluto se vuelve, en la frase de Kierkegaard (1989: 100), "un rey sin su reino, [que] no gobierna en realidad sobre nada". Sin embargo, si la naturaleza estuviera animada por fuerzas vitales, como lo está para Hegel y Schelling, esto no tendría por qué ser así. La conciencia puede volverse entonces hacia la realidad sin temor a quedar anulada por ella. El mundo se vuelve lo suficientemente activo como para entablar un diálogo fructífero con el hombre. Schelling creía que la naturaleza era una cosa que debía transformarse en un "tú", dejar de ser un objeto para convertirse en sujeto (Neubauer, 1980: 34).

De esta manera, hombres y mujeres pueden sentirse ligados al mundo sin que su autonomía resulte recortada. La libertad es simplemente la forma distintiva que tienen de ser parte de ese todo maravillosamente autopropulsado. Representan un brote de libertad allí donde ese todo se vuelve autoconsciente y puede entonces ser compartido interiormente a través de la dignidad de una decisión libre, cosa que no pueden hacer las margaritas y las lombrices. Las grietas que Kant introdujo en nuestra existencia pueden ser reparadas. Podemos instalarnos en el seno de la naturaleza sin miedo a quedar atrapados en algún determinismo sin alma, con la certeza de que el yo está basado sobre un fundamento sólido, pero fundado en un principio que es la esencia de la libertad y, por lo tanto, sin perjuicio de nuestro desarrollo como agentes libres.

Como ocurre con muchas nociones idealistas y románticas, se trata de una visión teológica encubierta. Para el cristianismo ortodoxo, Dios es el fundamento último de todo ser, la condición de posibilidad de cualquier cosa, de modo que resbalarse de entre sus dedos sería caerse de la

existencia. Pero en cuanto representa la libertad incondicional, la dependencia que la humanidad tiene respecto de él –lo que se entiende por su carácter creador– es lo que le permite ser lo que es. Dios es la fuente de la libertad y la autonomía humanas, no lo que las suprime. Por gracia divina, los hombres y las mujeres logran autodeterminarse, como ocurre con su dependencia de la lengua y la cultura. El Iluminismo fue, a su manera, consciente de esta paradoja. Dios era el autor de la naturaleza y de la razón, pero los había diseñado de tal manera que fueran autónomos. En este sentido, al menos, lo sagrado y lo secular no estaban en desacuerdo. Si la autonomía del universo proviene de compartir la vida de su creador, la fe no es enemiga de la ciencia.

El problema, como para algunos pensadores románticos, es que, si efectivamente existe un fundamento último que nos sostenga, es difícil conocerlo de manera exacta. Parecería ser una cuestión de fe más que de conocimiento. Al igual que con Dios, nuestra subjetividad se asienta sobre una base que no puede ser representada, más próxima a nosotros que el acto mismo de respirar, y que sin embargo debe eludir nuestro control conceptual para que podamos funcionar como sujetos autónomos. En este sentido, la ausencia de Dios no es una deficiencia que haya que lamentar, sino lo que nos convierte en agentes libres. Podemos, desde luego, volvernos sobre nosotros mismos para captar un destello de eso que nos sostiene, sea lo que sea, y alcanzar por nuestros propios medios un punto de vista más allá de nuestra subjetividad desde el que seamos capaces de contemplarnos. Pero todo lo que seguiremos encontrando es aún más subjetividad. Si el principio del ser es subjetivo, no podemos mirar detrás de él para ver lo que, a su vez, podría haber allí, ya que en el acto de hacer algo así permaneceríamos dentro del marco de la subjetividad. No podemos pensarnos por fuera del pensamiento. No hay duda de que esto es lo que Schelling tiene en mente cuando comenta que “la autoconciencia es la fuente de luz para la totalidad del sistema de saber, pero se proyecta solo hacia delante, no hacia atrás” (Schelling, 1978: 34).

Al igual que las tortugas sobre las que supuestamente se apoya el mundo, la subjetividad es un retroceso. Y también un retorno. En este sentido, como en Fichte, el sujeto es trascendente de la misma manera en que se piensa que Dios lo es. Dios no puede estar incluido en su propio cosmos, así como el ojo no puede representarse como un objeto dentro de su propio campo de visión sin la ayuda de un reflejo. No puede contarse a la

par de las cosas creadas, ya que es aquello que les dio origen. No es un elemento más, dentro o fuera del universo. De manera similar, la totalidad de la realidad tiene su origen, objetivo y *raison d'être* en esta enigmática no entidad, el sujeto; pero el propio sujeto parecería estar eternamente exiliado de esa realidad y, como tal, deslizarse fuera de la existencia. Tan pronto como tratamos de cerrar nuestro puño sobre esta materia volátil, se nos escapa entre los dedos. Lo que hace del sujeto algo tan especial –el hecho de que, a la manera de Dios, sea desde siempre anterior al mundo que genera– es también un tipo de carencia. Expulsado del mundo de los fenómenos, solo puede ser conocido como un elocuente silencio en el corazón de las cosas. Pensar sujeto y objeto al mismo nivel sería tan erróneo como imaginar que Dios y el universo son equivalentes. La fuente de todo conocimiento no puede conocerse a sí misma. Nuestra autorreflexividad tiene límites. Estamos hablando de una teología del sujeto, no simplemente de una filosofía.

Así es que la libertad, o la subjetividad, es uno de los tantos nombres seculares de Dios. "La libertad", escribe Schelling, "es el principio del que depende todo" (Schelling, 1978: 35). A largo plazo carece de obstáculos, ya que el mundo material es secretamente producto suyo. El ser, como señala Schelling de manera afirmativa, es simplemente "libertad suspendida". Sin embargo, si el fundamento último del ser es la libertad pura, el menor intento de conceptualizarla corre el riesgo de ser contraproducente. Objetivar este punto de pura autodeterminación, esta cosa volátil surgida perpetuamente de sus propias entrañas que no es tanto una cosa como un mero acto o proceso, sería correr el riesgo de darle un golpe de gracia en el instante de conocerlo. Como el inconsciente para Freud, el espíritu debe quedar fuera del ámbito de la conciencia humana para que la conciencia pueda realizar su trabajo. "El principio de eternidad", escribe Schelling, "se encuentra en la intimidad de cada persona, que quedaría horrorizada si fuera llevada a la conciencia" (Schelling, 1997: 93). (4) Este horror oculto tiene un toque de lo real lacaniano, tanto como del vacío terrorífico de lo sublime. Para Fichte, Schleiermacher y Schlegel, no puede haber ningún conocimiento conceptual de este principio, porque la libertad es puro vacío o negatividad, lo que significa que no hay ningún objeto para conocer. De manera similar, Dios no puede ser pensado por la teología judeocristiana, no solo porque nuestro espíritu es demasiado débil para comprender una entidad tan elevada, sino porque en primer lugar no se trata de un ente.

El principio más importante de la civilización burguesa, la libertad, corre el riesgo alarmante de quedar en la indeterminación. El sujeto parece ser un espectro que se desvanece no bien recibe un nombre. Estamos constituidos por algo que debe permanecer forzosamente opaco para nosotros. Es cierto que, aunque lo absoluto no puede estar al alcance del razonamiento común, puede ser desplegado *à la* Hegel por un pensamiento dialéctico. También puede ser conocido en la práctica (Fichte) o resultar accesible a la intuición (Schelling) de un modo que refleja la inmediatez del conocimiento que Dios tiene de las cosas. También están los pensadores para quienes su presencia puede sentirse en el acto mismo de intentar infructuosamente identificarlo. Aun así, el carácter esquivo de este principio es motivo de inquietud. Si el sujeto accede ahora al estatus de infinito, que alberga en su seno una energía sin límites, podría igualmente afirmarse (desde que lo infinito es pura negatividad) que en su núcleo hay un vacío aterrador. Su autoexpresión no tiene fin; pero es precisamente por esta razón que no puede expresarse a sí mismo en ninguna de sus obras individuales. El infinito es nuestro triunfo y nuestra perdición. La subjetividad, como la divinidad cuyo lugar está usurpando furtivamente, es un abismo insondable, un pensamiento que es tan inquietante como estimulante. ¿En qué sentido un abismo puede servir de fundamento?

Si el sujeto resulta tan difícil de representar, es en gran parte porque hay una exterioridad en la forma del sujeto que, en sus profundidades insondables, su movimiento perpetuo, su voluntad infinita y su poder de darse forma a sí mismo, amenaza con romper los límites del pensamiento tradicional. Nada de esto es totalmente nuevo y, aunque esta concepción de la humanidad tenga un linaje distinguido, no es el tipo de entidad que Voltaire o James Boswell hubieran reconocido fácilmente. ¿Cómo producir un concepto de algo tan volátil? Esta criatura deseante, emprendedora, empresaria eternamente en movimiento, nace de un orden social en el cual sistema y transgresión se están volviendo difíciles de separar. Hay ahora una forma de exterioridad productiva que es potencialmente infinita, una energía incontenible o "mal" sublime, enemiga de toda simetría y proporción, y que amenaza con rechazar toda representación estable (Eagleton, 1990: cap. 8). El sujeto empresarial necesita afirmarse en ciertas formas –del derecho, la política, la cultura, y así sucesivamente– para poder prosperar. El problema es que la inestabilidad de su propia dinámica

amenaza constantemente con anularlas. La civilización entró en una crisis de la que el pensamiento idealista busca rescatarla.

Será Hegel, sobre todo, quien intentará esta tarea. En su opinión, el espíritu puede ser capturado y contenido en un sistema completo, dotado del más sólido de los fundamentos. Como hemos visto, hay algo en el corazón de los sistemas conceptuales –la subjetividad– que se escurre en el mismo momento en que se ofrece. El mismo principio que tratan de explicar amenaza con disolverlos. El triunfo de Hegel y de algunos de sus colegas es descubrir un fundamento absoluto (¡de la totalidad de las cosas!) en el más voluble de los fenómenos, encontrar en la presencia inmediata del sujeto para sí la identidad absoluta del sujeto y el objeto, o el hecho de que la subjetividad es un fundamento último debajo del cual no hay nada más, el eje alrededor del cual puede girar el mundo entero.

***

Si bien el sujeto se resiste al concepto, siempre podrá prestarse a una imagen. Quizás sea solo con el advenimiento del Romanticismo ("vulgar religión", como lo denomina desdeñosamente un neoclasicista como T. E. Hulme) cuando el tesoro de imágenes conocido como "arte" comienza a rivalizar verdaderamente con la fe religiosa (Hulme, 1987: 118). (5) Pero fue el idealismo el que preparó el camino. Para Hegel, el arte estaba por debajo de la filosofía, pero Schelling se refiere a él como la "forma pública eminente de la reflexión filosófica". (6) En su opinión, el arte mezcla voluntad y espontaneidad, pensamiento consciente e inconsciente. Como tal, ofrece una preciosa mirada sobre la fundación de nuestro ser, es decir, del proceso inconsciente de autoproducción que constituye la naturaleza como un todo. El sujeto humano es una forma de producción autoconsciente; pero esta autocreación es también su manera de participar de la perpetua apertura del mundo a la existencia, conforme con sus propias leyes supremas. Así, sujeto y objeto, cultura y naturaleza, libertad y necesidad, pueden ponerse en armonía. La función de la obra de arte es brindarle a ese proceso de autoproducción de la naturaleza una forma palpable y, al hacerlo, permitirnos una rara visión de su inteligibilidad. "El mundo objetivo", escribe Schelling, "es simplemente […] la poesía inconsciente del espíritu; el *organon* universal de la filosofía –y la piedra angular de todo el arco– es la *filosofía del arte*" (Schelling, 1978: 8). El arte

nos da acceso a los mecanismos internos de la realidad, nos proporciona un conocimiento de lo absoluto que el concepto es incapaz de darnos, al menos para Schelling. El arte, señala en su *Sistema del idealismo trascendental*, representa una intuición que se vuelve objetiva. Al igual que el Padre espiritual encarnándose en el Hijo corporal, en este humilde trozo de materia se pone de manifiesto una idea eterna de la razón.

No es necesario, entonces, que abandonemos los intentos de poner a esta tímida criatura, el sujeto, en cautiverio. Para Schelling, el arte es nuestro modo de acceso privilegiado a esa no cosa resbaladiza conocida como subjetividad. Para Fichte, el sujeto también puede ser conocido, pero solo si es concebido como una práctica más que como un objeto. Más de un problema filosófico comienza a disolverse una vez que partimos del sujeto como agente más que como fuente de contemplación o receptáculo pasivo de datos sensoriales. El sujeto, para Fichte, es esa peculiar criatura que se conoce a sí misma en el acto de hacer su experiencia de sí. Su ser y su capacidad de autoconocimiento son, por lo tanto, idénticos.

Tan soberano es el sujeto fichteano que el mundo material, siendo secretamente su propia creación, no puede oponerles una resistencia genuina a sus designios. El esfuerzo infinito del yo, un impulso irresistible que no conoce cierre inherente alguno, es la condición de posibilidad de cualquier realidad. "Sin esfuerzo, no hay objeto", dice el eslogan de Fichte. "Solo en la medida en que una cosa se relaciona con la facultad práctica del yo", escribe, "podrá tener una existencia independiente" (Fichte, 1982: 248). Se trata de una fantasía de omnipotencia infantil, en la que no puede haber una auténtica alteridad. Aun así, este sujeto privilegiado debe rebajarse para poder reinar. Solo imponiéndose límites, cayendo en la finitud al conjurar tal o cual entidad a la cual oponérsele, podrá esta pura libertad sin trabas determinarse lo suficiente como para ser autoconsciente. Es como si, de manera perversa, este burgués seguro de sí mismo se inventara escollos para su propia libertad, con el fin de poner a prueba su fuerza contra ellos y gozar de sus propias fuerzas. Tal vez haya aquí un paralelo remoto con la forma en que, para Freud, el deseo, temeroso de desvanecerse al alcanzar su objeto, se nutre de los bloqueos que se pone a sí mismo. El llamado "yo absoluto" de Fichte, otro sustituto de Dios, es infinito, se funda a sí mismo, es causa de sí mismo, espontáneo, inconsciente, incondicionado e indeterminado. Puede intuirse solo en el acto de hacer su experiencia de sí, en el que el yo como infinito y el yo

como finito –Padre e Hijo, por así decirlo– forman espontáneamente una unidad. (7)

Aunque Fichte no profundiza especialmente en materia de estética, este tema tiene más de una resonancia con la obra de arte. Al igual que el artefacto estético, se funda y se determina a sí mismo; y, al igual que un artefacto, presenta como objetivo lo que es secretamente su propia creación, constituyendo aquello que conoce. El yo es eso "cuyo ser o esencia consiste simplemente en el hecho de ponerse a sí mismo como existente", y como tal, "existe para sí" (Fichte, 1982: 98 y 99). Si a los ojos de Schelling el arte es la clave de la sustancia interior del cosmos, la actividad humana para Fichte es siempre en algún sentido artística, ya que al imponerle una forma a la realidad, determina libremente que el mundo exista de una determinada manera.

Sin embargo, todo este discurso estético tan audaz en cierto sentido fue vano. El arte puede ser más palpable que la filosofía, la imagen más convincente que el concepto, pero tiende a dejar al pueblo casi igual de indiferente. Carece de relevancia para reemplazar a la fe religiosa, que liga la conducta cotidiana de innumerables hombres y mujeres a las verdades más sublimes. A este respecto, no hay ningún sistema simbólico en la historia que haya logrado rivalizar con ella. En última instancia, el idealismo demostró ser una doctrina muy cerebral, como se quejaron algunos autores románticos. Puede haber sustituido la razón de los *philosophes* con algo menos contaminado de espíritu, pero le resultaba difícil traducir sus verdades a un lenguaje cotidiano, un error que, con todas sus mistificaciones, las Iglesias no fueron propensas a cometer.

***

Que la libertad no pueda representarse en imágenes –que la época de la libertad burguesa sea iconoclasta– tiene consecuencias políticas inquietantes. El poder, para ser eficaz, debe inscribirse al nivel de los sentidos. Las Iglesias, en particular el catolicismo romano, no necesitaban aprender sobre cómo lo numinoso se encarna sensorialmente en los gestos y las prácticas, en el olor a incienso, el color de un manto o el gesto de arrodillarse. La ideología es el lugar donde las proposiciones abstractas permean la vida sensorial, los valores absolutos se desarrollan en el tiempo

histórico, lo contingente queda imbuido de un aire de necesidad y obligación metamorfoseado en sentimiento de autorrealización.

Ya hemos visto cómo esta omisión de la cultura o de la experiencia vivida corría el riesgo de debilitar la fuerza de la razón ilustrada. Se trata de un error que los idealistas y románticos tratarán de no repetir, como ya se aclara en "El programa sistemático más antiguo del idealismo alemán", un documento anónimo, escrito de puño y letra de Hegel aunque probablemente sea obra de Schelling. "Hasta que no volvamos estéticas, es decir, mitológicas, las ideas", insiste el autor, "no tendrán ningún interés para el pueblo" (Beiser, 1996: 5). Si la filosofía va a gobernar a la multitud, deberá ser una "religión de los sentidos" en la que la poesía se convierta en "maestra de la humanidad". La filosofía necesita en cualquier caso de dicha presencia palpable, pero la necesidad es más acuciante si ha de transformarse en una fuerza que circule por calles y tabernas. Para hacerlo, deberá dar a luz a una "mitología de la razón", reconciliando lo concreto y lo abstracto, los sentidos y la razón. El caso representa un compromiso entre la tesis elitista de la doble verdad y la idea ilustrada del Iluminismo radical de que las masas pueden ser iluminadas. De hecho, la plebe puede llegar a compartir la verdad y la razón, pero en forma figurativa, afectiva, ficticia.

"La mitología tiene que volverse filosófica para hacer racional al pueblo", propone el "El programa sistemático…", "y la filosofía tiene que volverse mitológica para hacerse sensible a los filósofos" (Beiser, 1996: 5). El arte, como dice Jürgen Habermas (1987: 89), "va a readquirir su carácter público bajo la forma de una nueva mitología". Hölderlin insiste una y otra vez en la necesidad de una mitología compartida para forjar la unión en una sociedad fragmentada. Y, como tantos otros, encontrará estas condiciones en la Antigua Grecia, un lugar marcado por una fusión de alta cultura y naturaleza virgen, espontaneidad y autoconciencia civilizada. Friedrich Schlegel señala, en su "Discurso sobre la mitología", que en la actualidad su nación carece de mitología, pero que está a punto de tener una. De hecho, un siglo más tarde, Alemania desarrollaría toda una mitología, aunque no del tipo que Schlegel hubiera encontrado de su agrado.

El mito va a servir entonces como una nueva forma de religión que reúne al pueblo y a los intelectuales en un mismo proyecto. En este sentido, el matrimonio entre la filosofía y la mitología constituye una forma de colaboración entre clases. Mezclarlas es dar a las ideas la fuerza tangible de

la imagen y la fábula, y llevar así la razón al ámbito de la gente común. El arte y el mito desmantelan la oposición entre lo sensible y lo inteligible, como de hecho (como señala Schleiermacher) lo hace el propio lenguaje. Si tantos románticos alemanes idolatraron a Spinoza, fue en gran parte porque consideraron su pensamiento como una reconciliación entre lo cerebral y lo sensorial (Beiser, 2006). Incluso un iconoclasta tan austero como Kant sostenía que el intelecto depende de la imaginación creativa.

"Todo el tesoro de la felicidad y el conocimiento humanos consiste en imágenes", comenta Johann Georg Hamann (2007: 63), cuyo rechazo de la teología racional impresionó poderosamente a Kierkegaard. La musa poética, continúa argumentando Hamann (2007: 79), "se atreverá a purificar el uso natural de los sentidos del uso innatural de las abstracciones, que mutila los conceptos que tenemos de las cosas y subyuga y blasfema el nombre del Creador". (8) Estos conceptos anémicos deben ser devueltos a la vida del cuerpo, un retorno que el ardiente estilo literario de Hamann realiza de manera acorde con su propuesta. Lo discursivo debe metamorfosearse en intuitivo. Si Schelling, junto con tantos de sus cofrades, ignora la alegoría es, entre otras cosas, porque el significante alegórico, a diferencia del venerable símbolo, introduce una cuña entre lo sensible y lo inteligible. Las ideas no sensibles son ofensivas en varios aspectos, pues se cree –y no es lo menos importante– que no congenian con las masas. Las personas verían un signo, una arbitrariedad que el Iluminismo rechaza por supersticiosa. El bien y la verdad deben traducirse en lo bello, de manera tal que la filosofía y las masas puedan unirse. La frase de Keats "La belleza es verdad; la verdad, belleza", celebra esa boda de lo racional y lo sensorial. Al anunciar la muerte del arte, Hegel anticipó que uno de los varios obstáculos para este proyecto sería que, a medida que la modernidad fuera avanzando, el arte mismo se volvería cada vez más abstracto.

La mitología de la razón de Schelling no es la que Max Horkheimer y Theodor Adorno encuentran en el Iluminismo. Para ellos, la frase sugiere no que la razón deba convertirse en mito, porque eso es lo que ocurre todo el tiempo. La razón y el mito son estadios de un mismo relato, variaciones de un mismo intento de imponerle a la naturaleza cierta apariencia de orden. "Así como los mitos cumplen ya una obra iluminista", comentan Horkheimer y Adorno (1987: 25), "del mismo modo el Iluminismo se hunde a cada paso más profundamente en la mitología". Para *Dialéctica del Iluminismo*, tanto el mito como la razón implican la dominación de la

naturaleza, la eliminación de lo inclasificable, el principio de equivalencia abstracta y la subsunción del mundo material a un signo o a una fórmula científica. "Toda mitología", escribe Marx, "somete, domina, moldea las fuerzas de la naturaleza en la imaginación y mediante la imaginación" (Marx, 2005: 32). Para algunos de sus críticos, el racionalismo abstracto es simplemente una versión más sofisticada del *pensé sauvage* de Claude Lévi-Strauss, con sus meticulosas y obsesivas taxonomías del mundo natural.

Como lo familiar insiste en volver en cada ocasión bajo un disfraz ligeramente diferente, el tiempo en este mundo mítico o racionalista aparece plegado sobre sí mismo, de modo que nada verdaderamente impredecible puede llegar a romper la escena. Todo lo que ocurre ya ha ocurrido de alguna forma en el pasado, ya que el mito es cíclico y la razón revela un mundo idéntico en todas partes. Lo que en el mito se conoce como destino, en el racionalismo científico se conoce como necesidad de las leyes naturales. Ninguna de las formas del intelecto es capaz de curvarse sobre sí misma, aprehendiendo las condiciones que la hacen posible. Además, así como para el Iluminismo el conocimiento es en parte un instrumento de poder, lo mismo puede decirse del mito. En general, los dos rechazan la separación del conocimiento y el poder, que es la condición de la crítica. Así que el Iluminismo "recae en la mitología, de la que nunca ha sabido librarse" (Horkheimer y Adorno, 1987: 42). El fetichismo de la mercancía es una especie de magia primitiva, una de las múltiples formas en que la superstición y la idolatría sobreviven a la lucidez de una Edad de la Razón.

***

La razón ilustrada puede infiltrarse en el mito, pero también puede abogar por su propia causa. Señalar las afinidades entre el cristianismo y la mitología pagana, por ejemplo, podría ser una forma oblicua de descalificar al cristianismo. Sin embargo, para Schelling y sus colegas el punto no es desenmascarar al mito como ilusión, como intentaron algunos apologistas del Iluminismo, sino utilizarlo con fines racionales. Una nueva mitología, ampliamente difundida entre las masas, no debería ser necesariamente enemiga de la razón. Por el contrario, la dotaría de un cuerpo material muy necesario. Una comunión de imágenes y creencias podría restaurar los lazos rotos entre ciudadanos y volver a reunir a los hombres con la naturaleza. El

corrillo de ideas y las opiniones comunes, la teoría y las prácticas populares, podían dejar de andar a los golpes. El mito serviría como un tipo de religión desplazada y uniría en un orden simbólico compartido lo místico y lo mundano, al sacerdote (o el filósofo) con el laico (o la gente de pueblo). El abismo abierto por el Iluminismo entre un círculo que vivía de las ideas y un pueblo que vivía de las imágenes podía ser atravesado.

Así, los dos significados principales del término "cultura" quedarían reunidos de manera fructífera. La cultura, en el sentido de ciertos íconos y conocimientos dotados de un cierto valor, se difundiría de manera constante a través de la cultura, en el sentido de forma total de vida. El poeta o el filósofo quedarían investidos del estatus de un sacerdote secular, y el arte o la mitología se convertirían en un conjunto de rituales cuasisagrados. El daño que el individualismo y una racionalidad caduca, para la cual la naturaleza no era más que materia muerta, le infligieron al espíritu humano podría así ser reparado. Se desarrollaría una ideología más orgánica de la vida cotidiana que reuniría los dominios cognitivo, ético y estético que el pensamiento de Kant había ayudado a separar.

El hecho de que las mitologías populares pudieran ser creadas por decreto filosófico resulta, irónicamente, un presupuesto racionalista. Es casi como imaginar que uno pudiera elegir sus sueños. Schelling es más realista cuando dice, todavía con un toque de patetismo, que hay que esperar que la historia "nos devuelva la mitología como una forma de validez universal" (Schelling, 1999: 121). La mitología, como cualquier otra cosa, tiene sus condiciones materiales. Marx concibe el pensamiento mítico como un primer intento de imponerle un orden a la naturaleza, pero también observa que dicho poder tiende a desaparecer con las tecnologías modernas. "¿La idea de la naturaleza y de las relaciones sociales que está en la base de la fantasía griega, y, por lo tanto, del arte griego", se pregunta en un célebre pasaje, "es posible con las hiladoras mecánicas, las locomotoras y el telégrafo eléctrico? ¿A qué queda reducido Vulcano al lado de Roberts & Co., Júpiter al lado del pararrayos y Hermes frente al *Crédit mobilier*?" (Marx, 2005: 32). En la Alemania nazi, las condiciones históricas de la mitología iban a resurgir con fuerza. Si hay un lugar donde se pueden hallar ruinas de la mitología, es entre los escombros del Tercer Reich. Fue Walter Benjamin quien declaró que mientras hubiera un mendigo, habría mito. En cualquier caso, ¿cómo va a traducirse esta búsqueda autorreflexiva de la filosofía a un lenguaje simbólico que no es considerado autoconsciente?

Como sostiene Frank Kermode, ¿los mitos no son construcciones que olvidan que solo son ficciones? (Kermode, 1967: 41).

De todos modos, existía la necesidad de rehabilitar la dimensión simbólica de la vida social. Una de las cosas que incomodaban a la burguesía industrial, como ya vimos, es que sus modos de pensar (racionalismo, pragmatismo, secularismo, materialismo, utilitarismo y otros similares) tendían a erosionar los recursos simbólicos necesarios para su propia reproducción social. (9) Es difícil generar una visión del mundo edificante con materiales tan prosaicos. Al liberalismo y al utilitarismo no les va bien como formas simbólicas. Además, el individualismo es una doctrina que divide y, como tal, poco hospitalaria con la idea de una identidad colectiva. En este sentido, al capitalismo industrial le resulta difícil generar una ideología "orgánica" por cuenta propia, por lo que debe recurrir a alguna otra importada de otra parte. Los clérigos rurales de Coleridge, la Inglaterra feudal de Thomas Carlyle y la religión secularizada de Comte y Saint-Simon son ejemplos de ello, al igual que el intento de John Stuart Mill de complementar las deficiencias imaginativas de Jeremy Bentham con una pizca de idealismo de Coleridge (Mill, 1950). En un curioso túnel del tiempo, una sociedad de mercado práctica y realista sueña románticamente con elegantes jóvenes líderes aristocráticos y abates medievales paternalistas. (10) La prosa monótona del presente está forzada a extraer su poesía del pasado. Vale la pena señalar el contraste con Marx, que en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* rechaza todos estos reciclajes e injertos históricos.

No es fácil, entonces, para un orden capitalista industrial elaborar una visión que cautive el corazón y el espíritu del pueblo. Se necesita una mezcla de valores más tradicionales –fe, lealtad, reverencia, lazos orgánicos, verdades trascendentes, verificación metafísica, orden jerárquico– que compense cierto déficit emocional y simbólico de su visión de mundo. De Burke y Carlyle a Pugin y Ruskin, el legado del Romanticismo más radical en Inglaterra sirve, entre otras cosas, para cumplir con esta tarea. Uno de sus herederos más prominentes del siglo XX es D. H. Lawrence. Cuanto más se racionaliza la vida social, más vital se vuelve la estrategia, aunque por la misma razón tienda a ser más inverosímil. Por lo general, los empresarios textiles no fabrican héroes épicos muy convincentes, y es difícil de remodelar la Manchester industrial como monasterio medieval. En la raíz del problema se encuentra el hecho

de que la vida económica bajo el capitalismo, a diferencia de los modos de producción anteriores, depende menos de valores extraeconómicos. El acero no se lamina por el bien de Dios, ni por el honor, la patria o el amo paternalista. Dado que la actividad económica no tiene una meta espiritual que le sea inherente, el sentido tiene que venir de algún otro lado, y se nota lo forzado de la unión.

La ironía de la situación es clara. El sistema que en sus tratos y negocios seculares desacredita a la religión es también el que necesita con más urgencia la unidad simbólica que la religión puede brindarle. Si la religión tradicional ya no ofrece esa cohesión, habrá que inventar nuevas formas de la fe, que van de la mitología a la Religión de la Humanidad, de la cultura al helenismo, del alto medievalismo victoriano al neohegelianismo de F. H. Bradley o a la sociedad hipostasiada de Durkheim. Podemos deshacernos de las creencias religiosas *à la* Nietzsche, desmitificarlas a la manera de los feuerbachianos, sansimonianos o positivistas, buscar transformar las condiciones que las hacen surgir al estilo de Marx, tratarlas como crítica social más que como ideología dominante como lo hace F. D. Maurice o celebrar con un radical escepticismo protestante, como Kierkegaard, la noción de consenso social. Sin embargo, es difícil no sentir que mientras la religión en sus formas clásicas está perdiendo rápidamente terreno, los distintos regentes y sustitutos que se ofrecen a cambio son, en su mayor parte, demasiado esotéricos, racionalistas o francamente inverosímiles para merecer tanto crédito. No es muy probable que aquellos que han dejado de mirar hacia Roma y el Papa acudan a manadas a París para ver a Auguste Comte como Sumo Sacerdote de la Humanidad.

El recurso a la mitología busca corregir este déficit simbólico de la sociedad burguesa (véase, por ejemplo, Schelling, 1999). Es con este espíritu como Herder, a pesar de su creencia iluminista en "la acción de *un principio único*, a saber, *la razón humana*", en la vasta diversidad de los asuntos humanos (Herder, 1968: 99), arremete contra el error racionalista de pensar que el Iluminismo debe ser una simple cuestión del intelecto. En su lugar, debe tocar los resortes de la acción social, es decir, la piedad y los afectos del común de los hombres y mujeres. La razón, para Herder, es una facultad histórica cuyos efectos se actualizan inexorablemente en una variedad de formas culturales; y, si pretende ser eficaz, debe hundir su raíz en la vida de los sentidos. Al oponerse a su gran mentor Kant, llega incluso a recurrir a una especie de materialismo, manifestando no solo que la

filosofía kantiana deja a un lado el lenguaje, que el propio Herder es uno de las primeros en teorizar, sino que las categorías de tiempo y espacio de Kant dependen del lenguaje y del cuerpo. A este respecto, David Hume anticipa en parte esta cuestión cuando sostiene que, si la filosofía va a ofrecer una explicación plausible de la deidad, "debe encontrar algún método de afectar los sentidos y la imaginación" (Hume, 1966: 170).

El desprecio del Iluminismo por la experiencia popular, insiste Herder, ha alienado a la gente común de los orígenes de su propia cultura. (11) Como protesta, Herder mismo se apartó del clasicismo de Weimar y se volcó al arte popular. Como parte de su odioso elitismo, los *Aufklärer* traicionaron su misión de ilustrar al pueblo, apoyando escandalosamente a príncipes y déspotas. Y, cuando no fue ese el caso, se batieron cobardemente en retirada a un enclave puramente intelectual. El Iluminismo, carga Herder, ha servido para justificar la opresión colonial, demostrando ser un poder antipoético que oprime al pueblo, del que surge la auténtica poesía. El clasicismo de Weimar es distante y purista, divorciado de los lugares comunes e indiferente a las culturas extranjeras. La literatura debe volverse más terrenal y *engagé*. La historia no es obra de los políticos, sino de poetas, profetas y visionarios. Es el relato de las naciones, no de los Estados.

Como precursor de los estudios culturales y ardiente defensor de las civilizaciones no occidentales, Herder reclama una concepción demótica de la cultura que abarque el folclore, las literaturas nacionales y las costumbres del pueblo. En esto está plenamente de acuerdo con el romántico alemán Ludwig Tieck, un autor que hace un intenso uso del folclore y de la cultura popular en gran parte de su ficción. (12) Al igual que Marx y Engels después de él, Herder también prefigura las políticas ambientalistas modernas. "Que no se crea", declara, "que el arbitrio despótico de los hombres pueda convertir en otra Europa, con medios artificiales, una región extraña, por más que desmonten sus bosques y cultiven sus tierras" (Herder, 1968: 31). No hay que olvidar que estos sentimientos corresponden a un apóstol del Iluminismo: un liberal igualitario y universalista que predica el evangelio de la razón, el progreso, la perfectibilidad y la bondad innata de la humanidad. Así, sus rayos fulminantes contra el movimiento surgen de la más incómoda de las críticas, la de alguien que conoce algo desde dentro. (13) Como apologista del pluralismo cultural y del papel clave que el lenguaje cumple en los asuntos humanos, así como en su rol de crítico de la

razón pura, Herder es en cierto modo una versión más iluminista de Hamann, despojado de su misticismo febril. (14)

En la misma línea popularizadora, Fichte comenta en el prólogo de su *El destino del hombre* que la obra apunta a un público más allá de los filósofos profesionales y "debe ser inteligible para todos los lectores que sean capaces de entender un libro" (Fichte, 1956: 3). (15) Sin embargo, pocas de las demás obras de Fichte son inteligibles, incluso para los filósofos profesionales, y menos aún para los anglosajones; hasta son casi tan esotéricas como *Sistema del idealismo trascendental*, de Schelling. La primera frase de *Doctrina de la ciencia*, de Fichte, declara que el libro no está pensado para el público en general, una advertencia que con solo echarle un vistazo a sus páginas se vuelve completamente superflua. El destino de muchos de estos pensadores era apelar a las personas comunes en el contenido de su obra, pero asustarlas al mismo tiempo por su forma. Las diatribas anticlericales del Iluminismo, que no estaban generalmente dirigidas a un público popular, pueden resultar más accesibles para los no filósofos que muchas obras idealistas o románticas que están del lado del hombre común.

La idea de una nueva mitología descendería de Herder, Schelling y sus colegas hasta Friedrich Nietzsche, y de allí hasta Georges Sorel, el modernismo y el fascismo. Sin embargo, no faltó quien le respondiera. El Hegel maduro no era un gran entusiasta de una mitología de la razón, a pesar de que más tarde Georg Lukács lo catalogara de mitologizante. La concepción hegeliana de la razón, criticaba Lukács (1985: 118), era "la formulación mitológica positiva de la incapacidad del pensamiento para entender concretamente la realidad como proceso histórico". Sin embargo, si la poesía para algunos románticos está destinada a sustituir a la filosofía, en la visión de Hegel ocurre lo contrario. Escribe despectivamente en *Fenomenología del espíritu* acerca de "la costumbre de seguir el curso de las representaciones", un modo de pensar que encuentra molestas las interrupciones del pensamiento formal (Hegel, 1987: 39). (16) La razón se siente perturbada por estas creaciones sintéticas, que Hegel rechaza por no ser ni una cosa ni la otra, ni poesía ni filosofía. Perry Anderson señala que en la obra de Hegel no hay un concepto de "cultura", término que nunca aparece en ella (Anderson, 1992: 291). La realidad social se ha vuelto demasiado compleja y autoconsciente para ser captada en una representación, por lo cual el arte como modo de conocimiento debe cederle

su lugar de honor a la filosofía. La verdad debe imponerse por sobre los sentidos. El arte podía proporcionar una representación de la realidad social para los antiguos griegos, pero solo porque su mundo carecía de la autoconciencia teórica de la modernidad, siendo que, para Hegel, el arte era en gran medida inconsciente. En esas condiciones, el artista era capaz de articular la visión de mundo de toda una cultura. Pero en la actualidad la obra de arte no tiene demasiada resonancia más allá de sí misma, lo cual señala su emancipación, pero también su carácter escindido. Su propia naturaleza la limita a un contenido específico, lo que la vuelve incapaz de proporcionarle a la época una representación de la totalidad, totalidad que se ha vuelto tan sublimemente irrepresentable como el Creador mismo y que solo el concepto puede aspirar a brindarnos. Como escribe David Roberts (1991: 10), "el arte encuentra su más plena comprensión y justificación solo en la teoría".

Hegel no podía saber que el arte viviría en parte por las mismas razones por las que creyó que la hora de su muerte había llegado. El arte obtendría un formidable aliciente de la misma crisis en la que la modernidad lo había hundido. El Romanticismo le dio paso al simbolismo, el simbolismo al esteticismo, el esteticismo al modernismo y el modernismo al posmodernismo: cuanto más problemático parecía, más frutos nuevos podía cosechar a partir de la confrontación con el enigma cuasiimpensable de su propia existencia. Tampoco Hegel iba a saber que, en una era agnóstica, el arte encontraría un nuevo rol al ser llamado a actuar como sustituto de la religión, ¡tarea imposible de cumplir!

Kant, quien –como es sabido– está en contra de la fabricación de ídolos, piensa que la ley moral excede sublimemente cualquier representación sensible. No vamos a someternos a ella a causa de la fascinación que producen "imágenes y recursos pueriles", una conformidad que no representa ninguna virtud. Kant reconoce, sin duda, los riesgos que conlleva esta posición. Si la verdad moral está despojada de todo lo que podría halagar a los sentidos, se pregunta en *Crítica del juicio*, más que "un aplauso frío y sin vida", ¿puede evocar algún sentimiento verdaderamente motivador? Claro que sí, contesta, pues cuando "los sentidos no ven nada ante sí", la idea de la moral se nos impone con más fuerza, no interrumpida por ningún obstáculo material. ¿Lo sublime no nos moviliza tanto como la belleza? (Kant, 1993: 122-123).

Como cristiano, Kant podría haber reflexionado que, para aquellos que creen en él, de hecho existe una imagen sensible de lo sublime inefable, a saber, el cuerpo martirizado y ultrajado de un criminal político. Son las imágenes de ídolos, no las humanas, las que prohíbe la ley de Moisés, enfrentándose con la idolatría y la cosificación. Si no puede haber íconos de Jehová creados por el hombre, es porque la única imagen auténtica que puede existir de él es la del hombre mismo, y de un individuo en particular. Las imágenes sensibles de lo irrepresentable son generalmente conocidas como símbolos, otro vergonzoso fragmento de teología. (17) El modelo de la forma en que un humilde trozo de materia evoca el infinito se encuentra en que una porción de carne conocida como Jesús sea el Hijo encarnado de Dios.

> La representación sensible –sostiene Friedrich Schiller– es en algún aspecto inmensamente *rica* […]. Pero en otro aspecto es *pobre y limitada*, porque se ciñe a un solo individuo y a un caso individual que debe ser comprendido como una totalidad. Por lo tanto, restringe el intelecto en la misma medida en que le otorga preponderancia a la imaginación (Schiller, s.d.a: 234-235).

Aquí, *in nuce*, está el quid de la cuestión. En las sociedades modernas, el entendimiento y la imaginación son propensos a moverse en diferentes dominios. Lo que podemos comprender intelectualmente se escapa de la representación concreta, dado su carácter intrincado e impalpable. Cuanto más abstracta se vuelve la existencia social, más se amplía la brecha entre las facultades humanas, que (según cuenta la leyenda) alguna vez estuvieron armoniosamente unidas. Así, la condición cada vez más abstracta de la vida social también está ligada a su naturaleza alienada y fragmentada; de manera que, en momentos de división, el Estado siente la necesidad particular de integrar a sus ciudadanos en un cuerpo orgánico. Y esto a su vez genera la necesidad de íconos tangibles e imágenes sensoriales. La esperanza de algunos idealistas y románticos es que en algún momento la razón y la imaginación puedan coexistir de manera más fructífera. Una mitología de la razón representa uno de esos intentos de reunión.

***

Para que sus verdades influyan en la vida cotidiana, la religión siempre ha explotado los recursos de la imagen, el ritual y la narración. La razón debe tratar de hacer lo mismo, ya sea a través de una nueva mitología o por

medio de ese nuevo discurso tan curioso cultivado en Alemania en la segunda mitad del siglo XVIII, conocido como "estética". Este programa está delineado en el texto de Friedrich Schiller *La educación estética del hombre*, detrás del cual se cierne el espectro de Kant y su austera iconoclasia protestante. Schiller es sin duda un kantiano, pero lo que inspira su gran tratado es el temor de que la teoría moral de su mentor no pueda convertirse efectivamente en una ideología social. La razón en Kant está demasiado alejada de la vida de los sentidos, demasiado en guerra con la carne como para echar raíces en la vida cotidiana. Tiene algo de la indiferencia sádica del superyó freudiano por las necesidades y la naturaleza de aquellos que se someten a él. Para Schiller, la facultad de la razón tiene que infiltrarse en la esfera de los sentidos como una especie de quinta columna, templándolos y refinándolos desde dentro hasta volverlos espontáneamente receptivos a los decretos de la ley moral. La razón, en definitiva, debe dejar de conducirse como un príncipe absolutista paranoico que no confía demasiado en la buena predisposición de las masas a cumplir con sus edictos. Así, al igual que los defensores de la mitología, Schiller está ansioso por cerrar la brecha entre la filosofía y el pueblo, en tanto la razón extiende su brazo hacia la vida sensorial. Ambos proyectos –la nueva mitología y la estética– tratan de reinventar las dos caras de Jano de la religión, una que mira en dirección a ciertas verdades sublimes, y la otra, a la vida cotidiana.

El rol de la estética es el de ligar la razón y los sentidos, un concepto que en su origen no tiene nada que ver con el arte. Como sugiere la etimología del término, concierne a la sensación y la percepción. La estética, en el sentido moderno del término, es una ciencia nacida en el seno mismo del Iluminismo que, como una especie de prótesis o de humilde servidora de la razón, intenta colocar la energía de los sentidos bajo su influjo reduciendo su desorden a algún tipo de lógica (véase Eagleton, 1990: cap. 1). Como tal, es una extensión de la racionalidad iluminista más que un intento de transformarla, como lo fue el Romanticismo. Sin un proyecto de este tipo, se corre el peligro de una forma autónoma de la razón, ciega a todo aquello que hace del sujeto una criatura que vive, siente y desea.

Para que la razón se convierta en hegemónica en lugar de coercitiva (Schiller está escribiendo con el ruido del Terror de la Revolución francesa sonando en sus oídos), debe ser estetizada, unirse con la belleza y el placer, de manera tal que deber e impulso sean una misma cosa. Un poder

hegemónico es aquel que fusiona lo político con lo estético. Edmund Burke, cuya gran preocupación de principio a fin es la hegemonía, sostiene algo semejante (Eagleton, 1995: cap. 2). Es poco probable que los ciudadanos reverencien una ley moral o política por la que no sienten ninguna clase de afecto. Como Schiller sugiere en su ensayo *De la gracia y la dignidad*, la belleza moral depende de la gracia con la que nos sometemos a la ley moral (Schiller, s.d.b: 200). En términos freudianos, se trata de introyectar los imperativos de la ley de manera tal que se conviertan en impulsos espontáneos. La ley debe trabajar en nuestros cuerpos, no solo en nuestra mente. La razón debe gobernar en conformidad con los sentidos que somete, así como un soberano astuto gobierna permitiendo que cada ciudadano sienta que no hace más que seguir los dictados de sus propios deseos. La razón debe ser una forma de absolutismo ilustrado, no un despotismo del concepto. En consecuencia, la estética juega una especie de propedéutica o rol mediador, refinando y domesticando la materia prima de la sensación para su eventual sometimiento a los dictados de la razón. De lo contrario, como criaturas hundidas en lo más bajo de nuestros deseos, somos propensos a experimentar los imperativos de la ley moral como arbitrarios y absolutistas, y por lo tanto, a no cumplir con ellos. En su estado natural, los sentidos tienen mucho en común con la multitud, con lo que Schiller (1967: 25) llama sus "impulsos primitivos y sin ley que, una vez deshechos los lazos del orden social, se desencadenan y apresuran con furia indomable a satisfacer sus impulsos animales". (18) La analogía es tan antigua como Platón. La *canaille* va a escuchar a la razón solo si la razón se dirige a aquellos instintos que ya la disponen para el bien. En este sentido, por decirlo de alguna manera, la concepción de Schiller es católica y no protestante, por cuanto confía en la capacidad redentora de los hombres y las mujeres que no han sido completamente corrompidos por su depravación. Y allí la gracia divina o estética podrá encontrar un punto de apoyo.

El gran texto de Schiller es, entonces, una alegoría política. Sus reflexiones sobre la relación entre la razón y los sentidos nunca están muy lejos de ser una concepción de las relaciones entre las clases dominantes y las populares. En efecto, el propio Schiller lo explicita, trazando una homología entre las relaciones de la razón con la naturaleza, por un lado, y las relaciones del Estado con la sociedad, por el otro. Así como la razón debe trabajar la veta de la naturaleza humana, el Estado, cuya demanda de

cohesión es absoluta, debe sin embargo respetar el "carácter subjetivo y específico" de sus materiales (la gente común), fundiéndolos en una unidad que no vaya en detrimento de su diversidad. La estética, como hemos visto, es clave para un tipo de absolutismo liberal. Pero la obra de arte en sí se parece más a una república. De hecho, es posible ver la república ideal como una especie de obra de arte mayúscula. El artefacto estético se rige por una ley general que permite la autodeterminación de cada una de las partes que la constituyen. De hecho, su ley general no es otra cosa que la interrelación de sus partes autodeterminadas. "La poesía", escribe Friedrich Schlegel, "es un discurso republicano; un discurso que es él mismo su propia ley y su propia finalidad, y cuyas partes son ciudadanos libres que tienen derecho a pronunciarse para llegar al acuerdo" (Schlegel, 1971: 150).

Como era de esperar, hay un rasgo de género en las relaciones entre razón y naturaleza. Ambos pueden unirse en matrimonio, pero esto no elimina la desigualdad. Si la razón tiene que infiltrarse como un agente secreto en el campo de la existencia sensorial, es porque esta existencia es su enemiga tanto como su aliada. Es el lugar donde la razón y la ley moral deben compartir el lecho si es que van a inspirar la virtud en los ciudadanos, pero también es un campo en el que estas elevadas abstracciones nunca van a sentirse completamente cómodas debido a que su verdadero hogar está en la eternidad. En algún momento de su ensayo, Schiller habla de manera reveladora de "nuestro deshonroso parentesco con la materia" (Schiller, 1967: 219). Cuando el texto de Schiller despliega una versión idealizada de la mujer como belleza en contra de la mujer como sensualidad, no hace falta un gran esfuerzo de imaginación para ver la materia y la naturaleza como femeninas. Y la razón, no hace falta decirlo, es masculina. Sin embargo, vive en íntima relación con su promiscuo *partenaire* sexual, así como para el gran ensayo de Edmund Burke sobre lo bello y lo sublime la ley severamente masculina debe travestirse y ataviarse con provocadoras prendas femeninas si pretende suavizar sus rigores para conquistar nuestra atención y lograr nuestro consentimiento. Igualmente, no deberíamos perder de vista el bulto de su falo a través de sus diáfanos velos. La belleza puede ser esencial, dado que somos criaturas sensibles, pero no hay que dejar que oscurezca los terrores sublimes de la autoridad. Sigue siendo necesario, comenta Burke, un "endurecimiento" de lo sublime.

En otro ensayo, Schiller contrasta lo que llama el "cuerpo" o la dimensión estilística de un discurso, en el que la imaginación se puede

permitir cierta licencia, con su contenido conceptual, y advierte acerca del riesgo que conlleva que el significante retórico usurpe el significado conceptual. Este desplazamiento le asignaría un estatus demasiado elevado a lo femenino, al preocuparse las mujeres por la "materia" o la belleza exterior del lenguaje más que por las verdades que transmite. Los hombres y las mujeres cohabitan tan armoniosamente como el significante y el significado, pero la mujer debe saber cuál es el lugar semiológico que le corresponde, que, a diferencia del significante saussureano, no es precisamente la cara superior del signo (Schiller, s.d.a: 245).

Hemos visto que la estética –o la cultura, como también podríamos llamarla– nos brinda la forma de la república política ideal. "El gusto, por sí solo, da armonía a la sociedad", escribe Schiller, "porque otorga armonía al individuo […]; solo la bella comunicación unifica la sociedad, porque se refiere a lo que hay en común en todos y cada uno de los hombres" (Schiller, 1967: 215). Debido a que una comunidad del gusto es, al estilo kantiano, una comunidad de libertad, autonomía, igualdad, universalidad, desinterés, sentimiento de camaradería y consenso irrestricto, es posible encontrar en los juicios estéticos, entre todas las actividades marginales, un modelo de unidad social que se contraponga a la anarquía, los privilegios, la autocracia, el egoísmo y el elitismo. En un orden social en el que ni la libertad ni la igualdad son la norma, la estética constituye un enclave de individuos libres e iguales, una especie de esfera pública en miniatura. Es una vaga utopía en el corazón de un presente incapaz de ser reformado. La visión es tan audaz como absurda. Si nuestra unidad política va a depender de una facultad tan caprichosa y extraña como el juicio estético, nuestra condición debe ser realmente desesperada.

Aun así, la estética aparece como una política alternativa. Tal vez sea mejor denominarla un tipo de política no política, en el linaje de la *Kulturkritik* que se remonta hasta Schiller y sus colegas. La cultura o la estética funcionan como un desplazamiento de la política tanto como de la teología. Sin duda, esta es una de las razones por las que la teoría estética juega un papel tan importante en el pensamiento de una civilización caracterizada por su filisteísmo. En una edad más preocupada por el comercio que por apreciar las obras de arte, la estética aparece como un tema de vital importancia que se propaga por los escritos de una larga serie de filósofos europeos. Si asume tal centralidad, es entre otras cosas porque representa la mediación que falta entre una sociedad civil basada en el

interés y una república política floreciente. Es lo que educa el deseo en el desinterés. En cuanto a la obra de arte, ofrece nada menos que un nuevo modelo de subjetividad, apropiado para dicha política. Al igual que el ciudadano ideal, es autónoma, independiente y autodeterminada, y no obedece a ninguna otra ley que a la de su propia forma.

Schiller busca aproximarse indirectamente a la política a través de la cultura. En su visión, la cultura es la base de la política, en el mismo sentido en que erróneamente se suele interpretar que, para Antonio Gramsci, la clase obrera debe acumular capital cultural antes de tomar el poder político. (19) Para impedir la revolución, la cultura o la estética deberán colaborar en la instrucción y la ilustración del pueblo. En lugar de una ruptura política repentina, lo que va a producirse es una remodelación gradual del espíritu. El arte toma el lugar de la insurrección. La *Bildung* es la solución para la falta de lazos sociales. Pero esto solo puede ocurrir debido a que la cultura se define en términos contrarrevolucionarios, como sinónimo de moderación y de puntos de vista múltiples. Por supuesto, no todas las apelaciones a la cultura tienen por qué ser de esta clase, así como no todas las apelaciones a la razón son invitaciones a la frialdad. Para los revolucionarios franceses, ser razonable significaba levantar barricadas más que desmantelarlas.

Sin embargo, hay aquí un problema de "el huevo o la gallina". Schiller puede concebir la cultura como la condición previa de una política iluminista, pero Kant sostiene que la cultura misma depende de la libertad política. Solo en una república puede florecer verdaderamente. El joven Novalis coincide con esta opinión. Además, el pasaje de la cultura a la política no es tan simple, ya que el modo de concebir la cultura la pone en conflicto con la política. Para Schiller, la cultura es un campo que contiene todas las posibilidades concebibles. Alberga todas las potencias humanas que esperan expresarse de manera armoniosa; así, no acepta fácilmente que se la restrinja a un fin determinado ni tolera puntos de vista sectarios. La cultura se caracteriza por una ausencia de determinación o, si se prefiere, por un tipo de determinación ilimitada. Es una fantasía de libertad absoluta, una especie de suspensión nirvánica de todo lo determinado (y, por tanto, finito). Al igual que el propio Dios, es todo y nada a la vez, trasciende cualquier particularidad, es el fundamento último de todo lo posible. Como señala Nicholas Halmi acerca del símbolo romántico, "se supone que sea a

la vez significativo e incapaz de ser reducido a cualquier sentido particular" (Halmi, 2007: 2).

Dicho de manera más prosaica, el hombre de la cultura puede hacer lo que quiera y aplicarle a cualquier tarea específica que emprenda una sensación de posibilidades ilimitadas. Es como si mientras se concentra en un proyecto determinado estuviera señalando permanentemente que, con la misma facilidad, podría estar haciendo otra cosa con la misma habilidad. En cuanto facultad de hacer en general, la cultura –o la estética– parecería ser lo opuesto de cualquier actividad determinada y, por ende, no parece estar especialmente equipada para cumplir con una función política. No hay nada en ella que la incline hacia este o aquel modo de acción, puesto que cualquier tendencia iría en detrimento de su desinterés. "Precisamente porque no defiende exclusivamente ninguna función particular de la humanidad", escribe Schiller, "favorece sin distinción a todas y cada una de esas funciones y no tiene preferencia por ninguna de ellas, porque es el principio que las hace posibles a todas" (Halmi, 2007: 151). Así como Dios nos ama a todos por igual, la cultura ama todas nuestras facultades por igual. Contempla benignamente la totalidad de la creación, libre de tener que elegir, aunque quizás el hecho de que la cultura nos predisponga igualmente al genocidio o al altruismo, al menos en el sentido del término que le da Schiller, merecería ser revisado. Sin embargo, la cuestión es la naturaleza autocontradictoria de este curioso fenómeno, una especie de nada que contiene al universo entero. Incapaz de decir una cosa sin decir al mismo tiempo todo, la cultura, en su carácter ilimitado, corre el riesgo de ser elocuente y muda a la vez. Es la negación de cualquier compromiso concreto en nombre de la totalidad, una totalidad puramente vacía en cuanto totalización de momentos particulares negados. Es lo que necesitamos para poder actuar creativamente, aunque cualquier acción particular represente un salirse de ella. Al igual que una infinidad de potencias del hombre, parecería arruinarse no bien se la realiza. Se trata entonces de otro campo de posibilidades cuyas creaciones no pueden ser representadas. La cultura es el nombre secular de Dios.

Si la cultura va a demostrar ser socialmente redentora, deberá aplicarse a ciertas tareas determinadas. Sin embargo, ¿cómo va a convertirse en una fuerza política sin traicionar la amplitud de espíritu que la caracteriza? ¿Puede sobrevivir desinteresadamente a la caída en la esfera de las prácticas, prácticas que son inevitablemente parciales y partidarias? Si la

cultura va a conservarse como un ideal, deberá permanecer aislada para evitar el contagio de la existencia concreta. Solo así sus poderes se preservarán intactos. Pero esta distancia respecto de lo real es precisamente lo que neutraliza sus poderes. En cierto sentido, la estética es socialmente inútil, como sostienen sus críticos filisteos. Solo que, a los ojos de Schiller, eso es glorioso más que vergonzoso.

> La belleza –insiste– no ofrece el más mínimo resultado ni para el entendimiento ni para la voluntad; no realiza ningún fin, ni intelectual ni moral, no es capaz de hallar ninguna verdad, no nos ayuda a cumplir ningún deber y es, en una palabra, tan incapaz para fundamentar el carácter como para instruir a la inteligencia (Schiller, 1967: 147).

Sin embargo, este sublime desinterés deberá acudir en ayuda de un mundo escindido y desencantado. El interés personal ha aumentado de manera tan pronunciada que solo una facultad completamente imparcial será capaz de contrarrestarlo. Es un recurso extremo para aminorarlo.

Una forma de resolver la cuadratura de este círculo es encontrar en la autonomía de lo estético, en su desdén por programas y reglas prácticas, el anticipo de un futuro en el que hombres y mujeres podrán llegar a ser autónomos –llegar a ser, de hecho, tan libremente autodeterminados como se piensa que es hoy la obra de arte–. Allí donde estaba el arte, la humanidad deberá advenir. En virtud de la transformación política, con el tiempo los hombres también serán capaces de crecer y desarrollarnos como un fin en sí mismos, sin ningún otro propósito. La racionalidad estética es antiinstrumental, sustrae al yo de la esfera del intercambio y del valor. La naturaleza antipragmática de la estética se convierte así en una política en sí misma, de lo cual los escritos de Shelley, Marx, Morris y Wilde dan testimonio. Por una ingeniosa ironía, la inutilidad del arte actual, su falta de función social, puede transformarse en un signo de utopía. En efecto, Friedrich Schlegel sostiene que el goce artístico imita el juego infinito del mundo y que es referencial en su autonomía.

Pero lo más memorable del tratado de Schiller sobre estética tal vez no sean sus aspectos utópicos sino su elocuente crítica del presente. “El egoísmo ha impuesto su sistema en el seno de la sociabilidad más refinada”, se lamenta Schiller (1967: 27). El resultado es el conflicto endémico, la fragmentación social, el triunfo del automatismo de la máquina, la limitación impuesta por la división del trabajo y el empobrecimiento de las facultades del hombre. La sociedad en su forma actual constituye la ruina

de la cultura, de la totalidad de las facultades que, funcionando desinteresadamente por puro placer, constituyen una crítica de la pobreza del capitalismo industrial actual. Son estos aspectos de la obra de Schiller los que llegarán como legado fecundo hasta Marx, cuya crítica del capitalismo es siempre en algún nivel una crítica estética. Así, la idea de cultura se enfrenta políticamente con una encrucijada. Si bien surge de una clase burguesa en ascenso, también representa una minuciosa crítica de algunas de sus características más aberrantes. El sujeto humano autosuficiente, con su plenitud bien equilibrada de poderes, es una versión idealizada del burgués ordinario. También es una acusación fulminante en su contra.

Una plenitud integral de facultades puede parecer un noble objetivo. Sin embargo, como la mayoría de los ideales edificantes, posee corolarios aberrantes. En la época de Huysmans y Walter Pater, se está volviendo difícil distinguir una cosa así de una apertura promiscua a todo tipo de experiencia. Lo helénico puede deslizarse fácilmente a lo satánico. Si el arte debe incluir entre sus filas el incesto y la necrofilia, la estética está en guerra con la moral. La verdad es la fealdad, no la belleza. Si el artista va a redimir la totalidad de la realidad, ya sea como novelista naturalista o poeta maldito posbaudeleriano, debe someterse a lo que Yeats llama "el bautismo de la cloaca", rechazando las distinciones morales ortodoxas hasta fundirse imaginariamente con el fango y rechazar la vida humana. Solo de esta manera será capaz de reunir lo excrementicio con lo eterno. Es una versión estética de la crucifixión y resurrección, que dota al poeta de cierta aura de santidad. Sin embargo, también es sagrado en el antiguo sentido de ser alguien bendito y maldito a la vez. Vivir en empatía imaginaria es estar desprovisto de un yo; carecer de yo es existir en una especie de nada; y la nada está perturbadoramente cerca del mal.

En la época de Schiller, Schelling y sus colegas, el orden social en el que la presencia de Dios podía sentirse en la devoción y las prácticas cotidianas estaba en decadencia; pero esto no quiere decir que su inmanencia en la vida diaria no fuese algo deseable. Una teología racional simplemente no iba a servir para este propósito. En su lugar, el mito, el arte y la cultura (sobre todo, la cultura) trataron de convertirse en formas sucedáneas de la religión. Eran el medio por el cual las verdades trascendentes podrían circular en la experiencia ordinaria. Pero el lugar donde la cultura y la religión dieron prueba de ser afines no resultó ser este. Más bien, fue el

hecho de que al mismo tiempo que colaboraba con la legitimación de los poderes dominantes, la cultura constituía también una fuente de crítica del poder. En cuanto tal, heredó algo de la ambivalencia política de la fe religiosa. Todos sabemos que Marx consideraba la religión como el opio de los pueblos, al igual que el agua bendita con la que el sacerdote rociaba la mala conciencia de la burguesía. Lo que no se sabe tanto es que también la concebía como el alma de un mundo sin alma. No es la peor manera, dicho sea de paso, de resumir el Romanticismo.

***

"Para ser ciudadanos", escribe Samuel Taylor Coleridge, "debemos ser hombres" (Coleridge, 1976: 43). Suena a una consigna schilleriana. Para convertirse en un órgano político efectivo, el Estado debe ser primero un órgano cultural que eduque a sus miembros más básicos en los hábitos de la civilidad. Algo parecido vale para Fichte, para quien un sistema educativo organizado por el Estado les permitiría a los individuos hacer la transición de las necesidades básicas de la sociedad civil a la urbanidad y la instrucción propias de la esfera de la cultura. En su concepción, el Estado liberal crea las condiciones materiales externas para la libertad, mientras que el Estado cultural la nutre espiritual e interiormente (Fichte, 1922). Sin duda, las masas pueden ser apóstoles de la cultura, ya que a los ojos de Fichte la cultura es antes que nada el modo de vida distintivo de un *Volk* más que los valores de una minoría ilustrada (Engelbrecht, 1933: 34).

El Coleridge maduro tenía una visión similar del Estado cultural. Una clerecía o una red de funcionarios culturales, dispersos como sacerdotes seculares a lo largo de toda la nación, fomentaría la moral y el bienestar de las personas. La cultura tomaría a la Iglesia como modelo. En su misión de difundir la civilidad y la legalidad, la clerecía, como la casta ilustrada de una Iglesia nacional, introduciría "hábitos de sobriedad, laboriosidad y obediencia en las clases más bajas", formando en el campo un "campesinado saludable y con las manos callosas, pero de corazón noble y generoso […], listo para acudir detrás de su señor cuando su país lo necesite" (cit. en Colmer, 1959: 158 y 148). (20)

Educado en la fe cristiana por su padre, un vicario anglicano, Coleridge se movió en círculos materialistas radicales (Hartley, Priestley, Godwin), luego se inclinó hacia el idealismo alemán y el oscurantismo metafísico, y

finalmente encontró consuelo en el alto anglicanismo *tory*. En resumen, después de haber estado inmerso en diversas formas secularizadas de religión durante sus años de juventud revolucionaria, cerró el círculo retornando al auténtico original. ¿Cuál fue la razón de este rodeo? Las razones para el retorno de Coleridge a la ortodoxia religiosa son varias, pero hay una en particular que vale la pena señalar. A medida que el descontento popular se propagaba por la Inglaterra industrial y el propio poeta viraba bruscamente hacia la derecha política, sintió la necesidad de una fe religiosa que, en su celo por la autoridad política, fuera más lúcida y dogmática que cualquier otra cosa que pudiera hallarse en Kant o Spinoza. El idealismo que lo había entusiasmado terminó demostrando ser muy cerebral; y camuflaba una fe confinada casi enteramente al intelecto. Lord Liverpool, a quien Coleridge le escribe una carta sobre el problema de la miseria social, se refiere a él como alguien que está intentando "rescatar la filosofía especulativa del falso razonamiento, adaptándola a los intereses de la religión" (aunque añade, como era de esperar tratándose de alguien que recibió una misiva de Coleridge, que, "al menos, creo que eso es lo que Mr. Coleridge quiere decir, porque no puedo entenderlo bien") (cit. en Colmer, 1959: 138). (21) A diferencia de la filosofía alemana, la religión sabe cómo dirigirse al pueblo.

En su primer *Lay sermon* [Sermón laico] Coleridge se lamenta por el hecho de que las clases cultas, trastornadas por el escepticismo, el materialismo y el agnosticismo del pensamiento iluminista, han abandonado su rol de líderes políticos. Las probabilidades de restaurar la hegemonía perdida entre el campesinado de buen corazón y manos callosas mediante la difusión de los escritos de Hegel o de Schelling eran escasas. En lugar de eso, tienen que recurrir una vez más a la religión, adoptando una versión más sofisticada de las creencias del pueblo. De esta manera, la jerarquía social seguirá manteniéndose dentro de una cultura en común. La virtud principal del cristianismo es que tiene una versión para los eruditos (teología) y otra para las masas (ritos cotidianos); y, aunque las dos puedan ocasionalmente estar enfrentadas, la propia institución eclesiástica las liga. Mucho más difícil es elaborar una versión popular de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel o el *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling.

"Coleridge está deseoso de ser un filósofo y un metafísico refinado y sensible", comenta Henry Cross Robinson, "y, al mismo tiempo, [busca] adaptarse a la religión del pueblo" (cit. en Halmi, 2007: 125-126). El

comentario resume perfectamente el dilema en cuestión. Finalmente, la fe popular y la filosofía más recóndita iban a terminar siendo incompatibles, y Coleridge volverá al anglicanismo de su infancia. Aunque hubo varios motivos para esta regresión, la política fue sin duda una de las razones contundentes. Sus aventuras entre los idealistas le habían proporcionado algunas ideas vitales para su prosa, así como un abundante material para su poesía. Pero, en lo que al tema de la fe se refiere, bien podría haberse quedado donde estaba.

Para Schiller, Fichte y Coleridge, la tarea del Estado es la formación ética del hombre. En este proyecto, la cultura o *Bildung* produce una mediación entre la criatura inculta de la sociedad civil y el ciudadano razonable, moderado y civilizado. En la sociedad civil, los individuos viven en un estado de antagonismo crónico; el Estado, por el contrario, es la esfera trascendente donde estas divisiones se reconcilian armoniosamente. La cultura es una forma de pedagogía ética que nos prepara para la ciudadanía política liberando el yo colectivo enterrado en cada pecho. Este es el yo ideal que encuentra su expresión suprema en el ámbito universal del Estado. Recuperando lo que hay de humanidad compartida en nuestro yo sectario, la cultura rescata el espíritu de los sentidos, salvaguarda la unidad del conflicto y arranca lo inmutable de lo temporal. Por consiguiente, la grieta entre el Estado y la sociedad –entre el modo en que el ciudadano burgués medio quisiera ser representado y aquello que realmente es– está cerrada. Friedrich Schlegel cree en "elevar a todos los políticos y gobernantes al nivel de artistas", una versión vengativa del Estado cultural (cit. en Lacoue-Labarthe y Nancy, 1988: 68). La cultura y el Estado, como señalan David Lloyd y Paul Thomas, "son lugares en los que se supone que la división queda trascendida" (Lloyd y Thomas, 1998: 65). (22) Ambos se presentan como agentes imparciales que dejan a un lado diferencias de nacimiento, clase, género, rango, propiedad, privilegios y otras similares con el fin de formar el fundamento sobre el que los ciudadanos pueden converger por el simple hecho de su humanidad compartida. Si la imagen del Estado se encuentra un poco alejada de esta comunalidad, el arte y la cultura nacional la pondrán al alcance de la experiencia vivida. Se trata de una concepción noble y generosa, por las ilusiones políticas que contiene.

La finalidad sin fin requiere indudablemente bases materiales sólidas. Shaftesbury, como tantos otros humanistas cívicos, creía que estar

despojado de prejuicios y conductas facciosas significaba liberarse de la avaricia, la codicia, la envidia, el carácter posesivo y la tentación de recibir sobornos, todo lo cual contribuye a corromper nuestros juicios políticos. El Estado político necesita ciudadanos capaces de elevarse por encima de su egoísmo endémico para lograr una visión desapasionada del bien común, lo que entre otras cosas significa hombres lo suficientemente prósperos como para no desviar los asuntos públicos en su propio beneficio. Para acceder a la verdad, es necesario ser rico. Irónicamente, la finalidad sin fin está basada en la propiedad, que a su vez es el fruto del egoísmo. Solo poseyendo una parte razonable de los bienes terrenales se puede poner el mundo al alcance de la mano. La estética puede percibirse como algo ajeno al mundo de la propiedad, los apetitos y los privilegios, pero es una de las tantas cosas que ese mundo produce.

***

El idealismo participó en la producción de uno de los sustitutos modernos de la fe religiosa más exitosos, el nacionalismo, (23) movimiento que se concretaría con el Romanticismo. Con el nacionalismo, el concepto de cultura asume por primera vez la profundidad y la resonancia actual, mucho antes del advenimiento de la antropología académica o del surgimiento de la industria cultural. La idea de cultura en sí data del Iluminismo, pero el ascenso del nacionalismo le presta un nuevo relieve. El nacionalismo, no hay necesidad de aclararlo, es un movimiento secular por derecho propio y debe ser tratado como tal. De todos modos, posee ciertos rasgos fuertemente deudores de un pensamiento y un sentimiento religiosos. Para cierta tradición de nacionalismo romántico, la nación, al igual que la idea del propio Dios, es sagrada, autónoma e indivisible, sin origen ni final, fundamento último del ser, fuente de identidad, principio de unidad entre los hombres, defensora de los desposeídos y causa de sacrificio. La nación es un ideal para ser honrado mediante ritos solemnes y da origen a un panteón de santos, mártires, patriarcas para venerar y héroes totémicos. La nación es incomparablemente mayor que cualquier individuo, así como Dios trasciende su propia creación; pero también constituye el núcleo de la identidad personal, lo cual vale también para la deidad cristiana.

A mediados del siglo XX, después de haberse extendido de un extremo al otro del planeta, el nacionalismo se había vuelto casi tan ubicuo como

Dios. Incluso era posible pensarlo no solo como religioso, sino como específicamente católico. "Al igual que una religión divina", escribe el líder nacionalista irlandés Padraic Pearse (1967: 4), "la libertad nacional lleva la huella de la unidad, de la santidad, del catolicismo, del legado apostólico". (24) Es sorprendente que entre sus rasgos distintivos no incluya la prohibición de la anticoncepción. El nacionalismo romántico –en el caso de Irlanda, Pearse, la Joven Irlanda y el Renacimiento Celta, en contraste con Tone, O'Connell, Parnell, Larkin y Connolly– es también proclive a la veneración, aunque, desde el momento en que el objeto de adoración es la nación y, por lo tanto, en cierto sentido, uno mismo, tiende a traicionar cierta veta narcisista.

Al igual que la cultura y la estética, el nacionalismo romántico es un tipo de política antipolítica que mantiene cierta distancia escrupulosa respecto del mundo cotidiano del poder y el gobierno. Es difícil imaginarse a Pearse o Sibelius presidiendo un comité de saneamiento. Si trae la divinidad a la tierra, también eleva la política a un plano más etéreo. "Estado-nación" significa una organización secular (el Estado) imbuida de la sabiduría espiritual del pueblo (la nación). Por el contrario, cuando la nación se sublima en el Estado, la cultura popular queda dotada de un estatus oficial. Como tal, alcanza una dignidad y un reconocimiento del que rara vez ha disfrutado antes. La política se vuelve una tarea menos pedestre, investida de un fervor visionario que rara vez se ve en los vestíbulos del poder. Lo racional y lo romántico están imbricados. El orden jurídico y político, junto con ciertas verdades morales imperecederas, se vincula con los afectos cotidianos y las aversiones de las masas. Los mitos antiguos y el progreso moderno, las costumbres populares y la estrategia militar, están ligados entre sí. Así, de hecho, el nacionalismo pretende reunir pasado, presente y futuro en una unidad orgánica. El tiempo fragmentado y secular de lo moderno es contrarrestado por el relato sagrado y sin rupturas de la nación. No es fácil prever una conjunción más potente de cultura y política. La política cultural de la posmodernidad no le llega ni a los talones. La razón, en el sentido de ciertas verdades universales, podría cruzar finalmente la brecha que la separa de las masas. A pesar de los temores de los *Kulturkritikers*, cuyo punto de vista examinaremos más adelante, la cultura podrá ser ahora una fuerza política, sin perjuicio de su estatuto espiritual.

El nacionalismo es una fuente primaria de la noción de cultura como totalidad, como forma total de vida de un pueblo o grupo étnico. Sin

embargo, a la vez, promueve una idea facciosa de la cultura. Se trata de una combinación sorprendentemente rara. Para Schiller, como hemos señalado, la cultura y el partidismo son antagonistas declarados. Lo mismo vale para Matthew Arnold, cuyo punto de vista sobre la cuestión analizaremos más adelante. Por el contrario, el nacionalismo toma una posición, pero lo hace en nombre de la cultura. La forma de vida de la nación puede constituir una unidad, pero también es una fuente de feroces disidencias. La cultura común conocida como "nación" fue elaborada en pleno conflicto con las potencias coloniales. Para la *Kulturkritik*, la cultura es armonía; para las políticas de la identidad, es una cuestión de militancia. Para el nacionalismo, es ambas cosas a la vez.

Al igual que algunos pensadores idealistas, el artista romántico sueña con un vínculo orgánico con el pueblo. Esto es evidente a partir de Wordsworth y de Coleridge y sus *Baladas líricas*, que fueron recibidas con acusaciones de jacobinismo. (25) El poeta es el representante no reconocido de la humanidad, un papel heredado hoy en día por los bancos y las corporaciones transnacionales. W. H. Auden dijo alguna vez que se parecía más a la policía secreta. "Hemos sido llamados a educar la tierra", escribe Novalis con la debida modestia (cit. en Beiser, 1996: 15). (26) Con el nacionalismo, esta fantasía se hace realidad, por cuanto hay artistas, académicos e intelectuales que cumplen con papeles protagónicos en un movimiento político popular. Por un corto y maravilloso período, el intelectual puede convertirse en un activista público a la manera de un Yeats o Senghor, proclamando su solidaridad con los miembros más humildes de la nación. El académico, comenta Fichte en *The vocation of the scholar*, es el guía de la raza humana. Se trata de una afirmación inverosímil en condiciones normales; pero cuando la política nacionalista aprieta el paso, los hasta entonces oscuros archivistas, arqueólogos, genealogistas, filólogos y anticuarios son llevados a ocupar el centro del candelero político.

El nacionalismo es la forma más poética de la política en la época moderna –"la invención de los hombres de letras", como subraya Elie Kedourie (2000: 65)–. (27) Muchas de sus figuras más icónicas se preocuparon más por el espíritu de la nación que por la reforma agraria. Como observó un oficial del Ejército británico cuando en 1916 sus soldados fusilaron a Pearse y a sus compañeros: "Le hemos hecho un gran servicio a Irlanda: la hemos librado de algunos poetas de segunda". En efecto, había una gran cantidad de versificadores anónimos entre los muertos

republicanos. Al igual que el poeta, el rebelde nacionalista contribuye al mundo con un artefacto magníficamente autónomo. Las naciones, como las obras de arte, se crean a sí mismas, y las políticas nacionalistas son especialmente hospitalarias para la imaginación creadora. Tienden a dar lugar a destacadas obras de arte, a diferencia del neoliberalismo y la socialdemocracia. Así, el nacionalismo proporciona un vínculo entre los dos principales sentidos de la cultura, como corpus de obras artísticas e intelectuales y como forma total de vida. La cultura en el primer sentido puede parecer un inverosímil salvador de la humanidad, pero poner el arte al servicio de la nación es conferirle una función en una época en la que el arte parece carecer de ella. Uno de los más modestos logros del nacionalismo es ofrecer una solución práctica al problema de la falta de función del arte en la época moderna. La cultura, en el sentido de una forma nacional de vida, es un redentor más viable. De hecho, le ha proporcionado a la modernidad una de sus concepciones políticas más potentes. Con todas sus versiones nefastas y sus delirios románticos, el nacionalismo ha demostrado ser, por mucho, la corriente revolucionaria más exitosa de la época moderna. En su conjunción de idealismo fervoroso y vida cotidiana, se parece a la propia religión; el único problema a este respecto es su carácter transitorio. Porque, una vez alcanzada la independencia política, el nacionalismo puede marchitarse. Por este motivo, es un error ver al marxismo como un sustituto de la religión. Los cristianos esperan seguir creyendo en su lecho de muerte, mientras que los radicales políticos confían en que sus esfuerzos se verán recompensados mucho antes de arribar a ese punto.

Al igual que varios de sus colegas alemanes, Herder, un eminente teórico del nacionalismo, concibe el mundo como una prodigiosa obra de arte autoengendrada y autónoma que combina lo uno y lo múltiple. La diversidad consiste en una constelación de distintas naciones, cada una de las cuales contribuye de manera única al desarrollo de la totalidad de las fuerzas humanas (la *Humanität* de Herder). De hecho, no es difícil leer al joven Herder como un relativista cultural que sostiene que estas diferentes culturas son incomparables entre sí y que deben ser juzgadas de acuerdo con sus propias leyes internas. Su concepción de una historia universal de la humanidad es posterior. Se niega a clasificar una civilización por encima de otra o a rechazar lo que se considera primitivo en nombre de lo civilizado. También combina su nacionalismo con un ferviente internacionalismo, así

como desprecia un culto vacío del Iluminismo por el cosmopolitismo. Según su visión, el eurocentrismo iluminista, con su historia monocroma de la humanidad, debe ser enérgicamente impugnado. El giro lingüístico de la filosofía, en el que Herder juega un papel decisivo, está estrechamente ligado a una sensibilidad nacionalista hacia la variedad de lenguas y culturas. (El lenguaje, nos dice Hamann, es "el único, primer y último órgano y criterio de la razón" –cit. en Bowie, 2003: 48–.) El hecho de que la religión posea un valor supremo se debe en gran parte a que se encuentra en el corazón de la cultura popular de cada nación, de modo que regresar a la fe es retornar al pueblo. En este sentido, Herder discierne un vínculo entre el escepticismo iluminista y su elitismo. Las ideas pueden ser una región de la inteligencia, pero la religión constituye una especie de democracia emocional, un tesoro de instintos y afectos accesible para todos. También insiste en que, si las personas van a empezar a actuar por su cuenta, el Estado, al estilo marxista, deberá desaparecer.

Fichte, quien fue acusado de jacobinismo, predica en sus *Discursos a la nación alemana* un culto de autosacrificio por el bien de la nación un tanto siniestro. Solo por la inmersión en el ser colectivo el individuo será capaz de desarrollarse. La nación, según una famosa imagen, es obra de Dios. Y es la cultura, no la política, lo que la dota de una identidad singular. Sin embargo, también proclama una especie de visión internacionalista, afirmando que cada nación debe encontrar su propio camino hacia la autonomía. De hecho, pocas corrientes políticas son más internacionales que el nacionalismo. Fichte también insiste en que la unidad nacional debe lograrse a través de la igualdad y los derechos individuales, a pesar de los argumentos de aquellos que han querido ver en él a un precursor del fascismo.

El otro movimiento transformador del mundo influenciado por el pensamiento idealista es el marxismo. Fue aquí donde las abstrusas especulaciones de los filósofos adoptaron asombrosamente un cariz que iba a transfigurar la vida de innumerables hombres y mujeres. ¿Es el marxismo, al igual que el nacionalismo romántico, un sustituto de la religión? El núcleo del pensamiento de Marx –la teoría materialista de la historia, con su doctrina de la lucha de clases, la primacía de lo económico, la sucesión de los modos de producción, el conflicto entre fuerzas y relaciones de producción– no les debe nada a las concepciones religiosas. Tampoco hay una continuidad muy evidente entre la Santa Trinidad y la teoría del valor-

trabajo, o entre el nacimiento virginal y la tasa de capital fijo y variable. Al menos en este sentido, el marxismo es una forma de la política totalmente secular.

Sin embargo, en un sentido más amplio, hay claras afinidades entre el pensamiento religioso y la concepción de Marx de la historia. La justicia, la emancipación, el día del juicio final, la lucha contra la opresión, la llegada al poder de los desposeídos, el futuro reino de paz y abundancia: Marx comparte estos motivos con la tradición judeocristiana, a pesar de lo evasivos que pueden ser algunos de sus epígonos a la hora de confesar este hecho. Varios de sus devotos no tendrían problema en confesar la deuda de Marx con las ideas hegelianas más arcanas, pero no aceptarían la proposición de que también podría estar en deuda con un pensamiento religioso. El marxismo debería sentirse enriquecido por este legado, no avergonzado. El propio Marx fue un lector entusiasta de los profetas del Antiguo Testamento.

Marx también aprendió algo del rechazo judeocristiano del fetichismo y la idolatría, así como de su trágica insistencia en que la disolución es el preludio de una nueva vida. No hay necesidad de concluir, a la manera brutalmente reduccionista del filósofo John Gray, que la revolución moderna es simplemente una continuación de la religión por otros medios (Gray, 2007). Fredric Jameson tiene razón cuando observa en *Marxismo y forma* que la afirmación de que el marxismo tiene una procedencia religiosa ha sido, entre otras cosas, "uno de los principales argumentos del arsenal anticomunista" (Jameson, 1971: 117); pero adopta una actitud más afirmativa en otra parte de su obra cuando señala, en *Documentos de cultura, documentos de barbarie*, que la doctrina de Marx no queda necesariamente desacreditada por su deuda con esta herencia (Jameson, 1981: 285). "Espero definitivamente que el marxismo proyecte un sentido redentor de la historia", sostiene en *Valencias de la dialéctica*. Sin embargo, su reputación se empaña un poco al asumir que, para el cristianismo, la salvación es un asunto puramente individual (Jameson, 2009: 286). Por el contrario, tanto las Escrituras judías como las cristianas conciben la salvación en términos de todo un pueblo, mientras que Marx, que a menudo es escarnecido por pensar solo en términos colectivos, está mucho más preocupado por la emancipación de las potencias individuales.

***

El idealismo no logró reemplazar la versión ortodoxa del cristianismo por otra secularizada. Entre otras cosas, fue demasiado esotérico para hacerlo, aunque haya sido mucho más que un puñado de obras eruditas. En *Marxismo y filosofía*, Karl Korsch se refiere a que "el idealismo alemán, incluso a nivel teórico, había tendido a ser más que una mera teoría o filosofía" (Korsch, 2012: 75). Sin embargo, gran parte de su pensamiento estaba tan alejada del común de la gente como la monadología de Leibniz o la física de Newton. No hay ningún motivo, desde luego, por el que una filosofía tenga que ilustrar a las masas; pero ya hemos visto que dicha meta era un tema central para muchos de los pensadores idealistas. A este respecto, su éxito debe ser medido en relación con sus aspiraciones.

Además, a la manera de los movimientos sociales jóvenes y entusiastas, el pensamiento idealista confiaba demasiado en la humanidad como para igualar la crudeza moral del cristianismo. Era demasiado inexperto para reconocer todo lo que en la naturaleza humana necesitaba ser corregido. Algunas ramas del Romanticismo comparten esta ilusión. Teológicamente hablando, la mayoría de los pensadores idealistas eran pelagianos. Existía sin duda el mal, pero surgía en su mayor parte de la represión, escisión o distanciamiento de poderes que en sí mismos eran benignos. Que estos poderes fueran inherentemente imperfectos, incluso patológicamente imperfectos, no era un principio típico del idealismo, aunque puede hallárselo entre los románticos. La diferencia entre estas dos concepciones de la naturaleza humana es un aspecto de la diferencia entre Freud, que es un devoto creyente del pecado original, y Marx, que no lo es.

Los poderes que están todavía en ascenso son más propensos a idealizar las facultades humanas que aquellos cuya plenitud ya ha pasado, como podría sugerir la distancia que va de Shelley a Hardy. Son poderes propensos a considerar la doctrina del pecado original como una ofensa degradante. Sin embargo, esa doctrina, al menos en sus versiones más convencionales, no considera que los hombres y las mujeres sean totalmente corruptos. Por el contrario, sostiene que poseen una capacidad de redención imposible de suprimir, pero solo si se arrepienten, es decir, solo si se toman con seriedad realista la tenacidad del egoísmo humano, la persistencia de la violencia y el autoengaño, la arrogancia del poder, la repetición compulsiva de un conflicto, la fragilidad de la virtud y la eterna insatisfacción del deseo. De lo contrario, comprar la propia felicidad sería una ganga. En general, los idealistas no se imaginan, más de lo que lo

hacían los *philosophes* iluministas, que el autodesposeimiento constituya una condición necesaria para el desarrollo del hombre. Es uno de sus puntos ciegos menos analizados.

A pesar de sus reflexiones sobre la idea de tragedia, el pensamiento idealista es esencialmente antitrágico. Lo mismo puede decirse en un sentido más cualificado del Romanticismo. No es casualidad que los románticos ingleses apenas hayan producido una magra cantidad de dramas trágicos que valga la pena leer, dejando a un lado su interpretación. Ambas corrientes produjeron teodiceas o justificaciones del mal, un índice seguro de inmadurez moral. Con el correr del tiempo, las discordias y sufrimientos del presente van a demostrar haber tenido su papel en el desarrollo de la humanidad en su conjunto. El sufrimiento puede ser justificado si se lo dota de una forma narrativa. En una variante nacionalista del darwinismo social, Fichte sostenía que la lucha entre distintos Estados-nación promovería el bienestar general de la especie, por cuanto las potencias superiores vencen a las más débiles y, al hacerlo, difunden el evangelio de la civilización. Las fábulas de una caída y expulsión del paraíso, el estado actual de división y descontento y el futuro reino de la paz y la unidad recorren la trama del pensamiento idealista y romántico como un hilo continuo.

El pensamiento del idealismo es uno de los últimos grandes intentos de hacerle frente a la religión ortodoxa con una visión del mundo igual de espiritual y sistemática. Por su preocupación por las esencias y fundamentos absolutos y su voluntad de unidad y totalidad, representa en algunos aspectos un retorno a las grandes síntesis racionalistas del Iluminismo. De hecho, la frontera entre estas dos fases del pensamiento es a menudo incierta: ¿en qué categoría, por ejemplo, ubicar a Herder? La distancia entre los axiomas a priori del Iluminismo y lo absoluto de los principios espirituales de los idealistas no es muy grande. Al mismo tiempo, en sus reflexiones sobre las profundidades insondables del sujeto, el idealismo mira hacia el Romanticismo, del cual, una vez más, apenas puede distinguirse por una delgada línea. Son muchos los momentos en los que la distinción tiene poca fuerza. Schelling es tan romántico como Shelley idealista.

Si la fe del racionalismo iluminista estaba puesta en el concepto y el sistema, una buena parte del idealismo mantuvo la misma confianza, aunque trató de hacer uso de todo este arsenal intelectual en el mundo del espíritu. Sin embargo, no es muy probable que algo tan impredecible como

el espíritu se sienta cómodo con algo tan osificado como un sistema conceptual. Para Hegel, se necesitaba un nuevo estilo de pensamiento, de tipo dialéctico, para lidiar con un mundo cuya verdad es su perpetuo devenir, del cual la razón común y corriente solo puede darnos una imagen instantánea o evanescente. En términos generales, para el idealismo el espíritu podía seguir estando contenido en un sistema, incluso cuando se puede sentir cómo tensa la cuerda. Por el contrario, en algunos pensadores románticos, el espíritu se libera del sistema dando testimonio de la sublimidad de su poder creador, pero también de la pérdida de su capacidad de aprehender la totalidad de la realidad por medio del pensamiento. Podemos pasar ahora a este tema.

---

1. Acerca del Estado como una forma desplazada de divinidad, véase Joseph de Maistre, el reaccionario católico del siglo XIX: el Estado "es una verdadera religión: tiene sus dogmas, sus misterios, sus ministros […]; vive solo a través del juicio (o razón) nacional, es decir, a través de la fe política, que es un credo" (cit. en Pecora, 2006: 108). Carl Schmitt reflexiona sobre la derivación teológica de los conceptos de soberanía política en su *Teología política*. Con respecto a la casi divinidad/divinización de las relaciones personales, el Círculo de Bloomsbury, que sostenía que tales relaciones estaban entre los valores humanos más elevados, es un descendiente espiritual de la secta evangélica Clapham, a la que estaba asociado el padre de Virginia Woolf, Leslie Stephen (véase Annan, 1984: 152-162). Ambos grupos estaban marcados por un fuerte espíritu de elitismo.

2. Badiou también comete el error común de imaginar que una afirmación como "Dios es uno" es una proposición matemática.

3. La notable amplitud de la obra de Herder, mitad *Aufklärer* y mitad heraldo de tendencias posteriores, con su síntesis de la historia, la teología, la filosofía, la estética y las ciencias naturales, es ejemplar en este sentido (véase Köpke, 1987: cap. 1).

4. Para una lectura muy aguda y reciente del pensamiento de Schelling, véase Matt Ffytche (2012). Una lectura muy original de Schelling puede encontrarse en Žižek (1996), un estudio que lee al filósofo como un materialista precursor de Marx.

5. La teoría romántica, comenta M. H. Abrams, conserva "los conceptos cristianos tradicionales y el argumento cristiano tradicional, pero desmitologizado y conceptualizado" (Abrams, 1971: 91).

6. La frase es de David Simpson, tomada de su "Introducción" (1984: 15). Una valiosa introducción al pensamiento de Schelling puede encontrarse en Esposito (1977).

7. Para un estudio de la filosofía de Fichte, véase La Vopa (2001), una obra que minimiza drásticamente su nacionalismo. El pensador anarquista Max Stirner también predicó una filosofía del yo absoluto. Alguien se preguntó alguna vez qué pensaría la señora Stirner al respecto.

8. Para un ensayo muy útil sobre Hamann, aunque un tanto desmesurado respecto de la reivindicación de su importancia, véase Milbank (1999).

9 . Algunas precisiones sobre esta cuestión pueden encontrarse en Habermas (1976).

10. La trilogía *Conings by*, de Benjamin Disraeli, y *Pasado y presente*, de Carlyle, ejemplifican respectivamente estas fantasías.

11. A propósito de las ideas de Herder sobre estas cuestiones, véanse Herder (2004; 1992) y los ensayos informativos sobre su obra, reunidos en Adler y Köpke (2009).

12. En particular, véase Tieck (1985); también los cuentos de Tieck en Tilley (2000). Para un estudio de Tieck, si bien excesivamente acrítico, véase Lillyman (1979).

13. Acerca de los antecedentes iluministas de Herder, véase Gillies (1945: 91), un comentario que sostiene un poco apresuradamente que "nadie ha profundizado tanto en las fuentes de los asuntos humanos" como quien es objeto de su estudio. Un valioso ensayo sobre el historicismo de Herder se encuentra en Lovejoy (1948a).

14. La observación puede encontrarse en Beiser (1992: 196).

15. Adamson (1881) sigue siendo en algunos aspectos un estudio admirablemente lúcido y exhaustivo.

16. La concepción de Hegel sobre el arte se encuentra principalmente en *Lecciones de estética*.

17. Para una exposición estilizada y sumamente erudita de este tema, véase Halmi (2007).

18. A propósito de estudios sobre la estética de Schiller, pueden consultarse Lukács (1968: caps. 6 y 7), Kerry (1961) e Ives (1970).

19. Para una refutación de este caso, véase Anderson (1976-1977).

20. El análisis de Colmer de las absurdas opiniones políticas del último Coleridge es notablemente enmendador.

21. Hay un excelente estudio de los intereses teóricos de Coleridge en Hamilton (2007).

22. Se trata de un estudio muy útil, aunque adolece de cierto anglocentrismo. El nombre de Fichte aparece solo una vez y no hay ninguna mención a Herder.

23. Cabe señalar que dos de los clásicos estudios ingleses sobre nacionalismo –Gellner (1983) y Hobsbawm (1990), escritos por autores procedentes del corazón de Europa– no indican casi nada sobre los antecedentes idealistas y románticos de gran parte del pensamiento nacionalista.

24. Las cuatro características en cuestión son tradicionalmente pensadas como características de la Iglesia católica apostólica romana.

25. Aunque Marilyn Butler señala que la simpatía de *Baladas líricas* por la vida común no es bajo ningún sentido específicamente romántica. Pertenece esencialmente al culto neoclásico del siglo XVIII de la balada popular y de la vida simple y elemental (véase Butler, 1981: 58). Acerca de las continuidades en Alemania entre el neoclacisismo y el romanticismo, véase Seyhan (2009).

26. Para un estudio innovador sobre Novalis, que se centra en sus teorías semióticas y lo concibe como una especie de protoposmodernista, véase O'Brien (1995).

27. El comentario de Kedourie debe tomarse en el contexto de su inquebrantable hostilidad contra el fenómeno político que está analizando.

3. Los románticos

El viraje romántico del sistema al espíritu parecería ser más una cuestión de religión que de teología, de fe que de conocimiento. (1) El hecho de que el sujeto humano ya no pueda ser contenido por el concepto es una prueba de su energía y exuberancia, pero también sugiere que el hombre está a la deriva, privado de un fundamento cognoscible. Para ser válido, cualquier sistema de ideas debe contener su propia antítesis. Como observa irónicamente Friedrich Schlegel, "es igual de mortal para el espíritu tener un sistema como no tener ninguno. Tendrá [pues] que decidirse a unir ambas cosas" (1971: 167). "Toda búsqueda de un principio", declara Novalis en su contienda con Fichte, "sería, pues, el intento de encontrar la cuadratura del círculo" (Novalis, 2003: 168). Mientras Fichte percibe una especie de absoluto en el infinitamente anhelado yo, Novalis detecta exactamente lo opuesto. Despreciar lo absoluto es, en su opinión, la precondición del esfuerzo. "Mediante la libre renuncia a lo absoluto", escribe, "surge en nosotros la actividad libre e infinita: el único absoluto posible que nos puede ser dado y que encontramos a causa de nuestra incapacidad de alcanzar y conocer un absoluto". La necesidad de filosofar es, en consecuencia, una actividad infinita "y, por ello, sin final, ya que eternamente sentiríamos la necesidad de alcanzar un fundamento absoluto, una necesidad que solo podría ser satisfecha en parte y que, por tanto, nunca cesaría" (Novalis, 2003: 167). "Buscamos lo absoluto en todos lados", escribe Novalis, "y nunca encontraremos más que objetos finitos" (Novalis, 1997: 23). Hölderlin repudia de manera similar los fundamentos absolutos. Para los idealistas, lo absoluto servía entre otras cosas como una forma de divinidad secularizada. Ahora, hasta eso resulta elusivo. Persiste un esfuerzo esencialmente religioso por lo infinito, pero el objeto de este deseo es impenetrable y oscuro. Para algunos artistas románticos, lo que queda de Dios es simplemente el deseo de fundirse con él. Así prefiguran el

psicoanálisis, un ateísmo que lidia con un deseo cuasirreligioso imposible de satisfacer.

En términos generales, el Romanticismo es un asunto más oscuro y problemático que el idealismo, aunque en otro de sus estados de ánimo comparte el mismo entusiasmo y optimismo. Lo que no se deja captar por la filosofía es el deseo, en toda su sublime infinitud. Si el deseo es infinito, nunca resulta satisfecho, pues se desplaza de un objeto estéril a otro en busca de un paraíso siempre perdido, y finalmente alcanza su punto de reposo en sí mismo. Al igual que el Fausto de Goethe, debe contentarse con este interminable proceso de devenir, no con algún producto final asegurado. "La poética de Hölderlin", escribe David Constantine, "es una teoría del incesante movimiento perpetuo" (Constantine, 1988: 315). (2) El esfuerzo, la errancia y el desarraigo son los motivos principales de su poesía. Si la razón iluminista significa un tipo de perfección –una facultad que, en una frase propia de Swift, es siempre justa y verdadera–, el arte para los románticos busca una totalidad que nunca logrará alcanzar y, si lo hiciera, dejaría de existir. En este sentido, el arte es un modelo de la humanidad que lo produce, cuya esencia es tener una historia. El sujeto humano está presente solo en la medida en que está ausente, cognoscible solo en su perpetua falta. "Buscamos por todas partes lo incondicional", comenta Novalis, "pero lo condicional es lo único que encontramos" (cit. en Beiser, 1996: 11). (3)

Por lo tanto, es la aventura de la poesía y no la clausura de la filosofía lo que mejor refleja la condición humana.

> Mientras que el idealismo encarna la realización del sujeto en el movimiento del concepto, los románticos de Jena […] vislumbran la producción del sujeto (la autoproducción del sujeto) en la obra de arte. […]; podría decirse que, frente a un sujeto congelado en las antinomias kantianas, como Frankenstein en el hielo polar, el idealismo inventa la dialéctica especulativa, mientras que el Romanticismo inventa la literatura (Barnard y Leser, 1988: xv).

Una vez que el pensamiento comienza a responder a un anhelo que solo puede ser conocido existencialmente, es inevitable que el discurso conceptual deba darle paso al nacimiento de la literatura, un acontecimiento que *El absoluto literario*, de Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy (1988), concibe como una fractura del mundo que se produce en los escritos de los románticos de Jena.

La solución de Hegel para el deseo es el amor. En lugar de buscar su satisfacción en un objeto, el sujeto debe reconocer que solo puede desarrollarse a través de un otro. Cuando dos individuos libres e iguales participan de un acto de reconocimiento mutuo, el deseo puede trascenderse a sí mismo y convertirse en algo bastante más edificante. La respuesta de Schopenhauer al anhelo humano es su aniquilación, un estado de indiferencia ejemplificado por la estética. El arte es la muerte del deseo (Eagleton, 1990: cap. 6). Para Friedrich Schlegel, el deseo encuentra su reposo en la belleza, que a su vez encuentra su epítome en la obra de arte. El arte es un refinamiento o sublimación del deseo, elevándolo a una condición universal que desactiva su carácter perturbador. Su función es convertir la pasión en desapasionamiento. Puede llegar un momento en el que persistir en nuestro deseo ponga en peligro la armonía de nuestros impulsos como un todo, una armonía que suele estar representada por la belleza. Por lo tanto, hay que alcanzar un equilibrio entre el mayor grado posible de autoexpresión y la exigencia de simetría estética. La realización de nuestros poderes debe ser compatible con cierto carácter englobante. El mejor ejemplo de este equilibrio moral es el arte, que, a juicio de Schlegel, alcanza su consumación suprema con la cultura de la Grecia clásica.

Hay un sentido en el que Schelling y Fichte, a diferencia de Kant o de Hegel, son tan recelosos del frío contacto con el concepto como cualquier artista romántico. Lo absoluto no puede ser captado de manera discursiva sino en forma intuitiva, estéticamente o en el acto de autorreflexión. Sin embargo, ambos pensadores están seguros de que todavía puede ser conocido con certeza, mientras que un romántico como Novalis sostiene, en *Estudios sobre Fichte*, que lo absoluto, al igual que el yo, solo puede ser aprehendido negativamente en una especie de nostalgia o añoranza incesante. (4) Sentimos su presencia en el fracaso de nuestro intento de alcanzarlo, así como para Kant el infinito puede entreverse por un instante fugaz en esa tensión en las fronteras de lo finito que es lo sublime. Lo absoluto puede mostrarse pero no decirse. Quizás sea simplemente una idea reguladora o una ficción conveniente, esencial pero inalcanzable. A este respecto, el Romanticismo es una especie de teología negativa, varada en algún lugar entre la seguridad de la fe y la muerte de Dios.

"Nuestra primera tarea", anuncia Fichte en *Doctrina de la ciencia*, "es descubrir el yo primordial y absoluto" (Fichte, 1982: 93). Novalis, por el contrario, sostiene que encarar directamente lo absoluto es una fantasía

peligrosa, una intoxicación del espíritu que puede enloquecer a los hombres. Sería como mirar el sol directamente. Friedrich Schlegel también es un antifundacionalista convencido que sostiene que cualquier intento de identificar un principio fundador es arrastrado forzosamente por una regresión infinita. (5) El arte solo puede hablar de Dios alegóricamente. Nuestro conocimiento imperfecto de lo absoluto implica una forma de ironía, así como cualquier perspectiva específica queda oscurecida por la posibilidad de una infinidad de otros puntos de vista. Para el Romanticismo, la ironía es tan insondable como el deseo. Asimismo, Jacobi rechaza cualquier esfuerzo de la humanidad de fundarse en sí misma, en lugar de hacerlo en su creador. Las condiciones de posibilidad del conocimiento, insiste en contra de Kant, no pueden ser su propio objeto de conocimiento. Si lo trascendente está más allá de los límites, también lo está lo trascendental.

Schleiermacher también sospecha de la solidez de los fundamentos. Para él tampoco puede haber fundamentaciones indiscutibles. El conocimiento es siempre imperfecto, un contrato meramente provisional, y ningún sistema filosófico total es posible. Si necesitamos una imagen de cómo nuestra existencia se resiste a ser totalizada, solo tenemos que recurrir a la naturaleza discursiva del lenguaje, el medio principal de nuestra humanidad, que no admite ningún cierre. Para el fundador de la hermenéutica moderna, el sentido es siempre inestable. Tanto para Schleiermacher como para Kierkegaard, el individuo es irreductible a cualquier tipo de sistema. Tampoco puede haber una reconciliación final entre el individuo y lo universal. La existencia es anterior a la reflexión y manifiesta una densidad que se escapa de la prisión del concepto. El ser es irreductible al pensamiento. La filosofía debe preocuparse por inscribirse en el mundo material, más que por asimilar el mundo en sus propias entrañas (como el idealismo). En cualquier caso, es el sentimiento y no el pensamiento lo que constituye nuestra relación primaria con la realidad. Las afecciones, que para algunos pensadores iluministas plantean un obstáculo a nuestro conocimiento de las cosas, son para los románticos un modo vital de acceder a ellas. Como señala el Adam Bede de George Eliot, “el sentimiento es un tipo de conocimiento” (Eliot, 1963: 154).

Tanto para Schleiermacher como para Hamann la visión abstracta de los objetos está basada en la certidumbre absoluta de su realidad, una certidumbre que no puede ser teorizada. (6) La fe es, entonces, el

fundamento último del conocimiento. Los actos de conocimiento presuponen un fondo de creencia irreductible a la razón. Dicha fe puede servir para una fundamentación racional, ya que una fundamentación basada solo en la razón se destruiría pronto. Siempre puede haber, en el lenguaje, una explicación extra para describir un fundamento que, de este modo, dejaría de presentarse como un absoluto: describir es desplazar. Como Wittgenstein señaló alguna vez, es difícil concebir un fundamento sin sentir la necesidad de introducir otro debajo, al igual que es difícil imaginar un origen sin tener la sensación de que se puede seguir retrocediendo aún más allá de él. Pero un fundamento que solo puede ser intuido o que simplemente es una cuestión de fe parecería adquirir su solidez a cambio de cierta opacidad. Es tan misterioso como inasible. No puede ser negado, pero tampoco demostrado.

En general, como hemos visto, los románticos comparten la teodicea de los idealistas. La humanidad ha caído en luchas y discordias, pero solo como un preludio esencial para un futuro estado de armonía, superior a la unidad original que hemos perdido. La caída es una *felix culpa*. Algunos pensadores románticos, sin embargo, no están convencidos de que este paraíso puede ser recuperado. La civilización y la conciencia han arrancado a la humanidad de la naturaleza y es difícil ver cómo, por algún milagro homeopático, podrán curar las heridas que ellas mismas han infligido. Quizás haya que aceptar que el objeto de deseo perdido nunca podrá ser recobrado, que su ausencia es absoluta y que nuestra búsqueda infructuosa tiene la virtud, al menos, de poner en marcha ese viaje interminable de la conciencia que llamamos "historia". Entre el sujeto y el objeto se ha abierto una grieta y "deseo" es uno de sus nombres. Lo que permite actuar y hablar, incluyendo lo que nos permite hacer el duelo por el objeto perdido, es el trauma de su supresión. De lo contrario, nuestra dichosa fusión con él nos dejaría sin palabras. La poesía se origina en el desgarro primordial de nuestro ser, que también busca reparar, y como tal representa la cura tanto como la enfermedad.

La misma ambigüedad está presente en la imaginación romántica. En el caso de Wordsworth, observa M. H. Abrams, esta facultad tan reverenciada "juega un papel equivalente al del redentor en la trama de la providencia de Milton" (Abrams, 1971: 119). Se trata de una capacidad de redención y reconciliación semejante a la de Cristo, que reproduce el propio poder creador de Dios. A la manera de alguien que recibe al Espíritu Santo, el

artista, inspirado por esta capacidad divina que se aloja en su pecho, siente la obligación divina de transmitírsela a sus semejantes. En virtud de este poder, somos capaces de proyectarnos al interior emocional de los otros, de modo que la imaginación está estrechamente relacionada con el amor. (7) Se trata de la ruina de la distinción kantiana entre moral y estética, ya que la conducta virtuosa está basada en un sentimiento de solidaridad que proviene de la empatía de la imaginación. Para el Shelley de *Defensa de la poesía*, la imaginación es una forma de desposeimiento y sacrificio del yo y, como tal, una crítica del egoísmo posesivo. En este sentido, constituye una fuerza política. Hay un movimiento centrífugo que nos saca de nuestra propia existencia miope y nos permite recrear la experiencia de ser algo o alguien más. Si bien se encuentra en el núcleo del yo, representa también su descentramiento. Tanto para los románticos como William Hazlitt como para los benevolistas del siglo XVIII como Goldsmith y Hutcheson, el auténtico sentido de la finalidad sin fin consiste en esta facultad empática más que en una olímpica *apatheia* insulsa. Ser desinteresado significa promover los intereses ajenos por encima de los propios. Es lo contario del egoísmo, no del partidismo.

A través de este poder de la imaginación, los individuos se sienten más intensamente vivos, pero también toman conciencia de ser parte de una forma de existencia colectiva superior, conocedores de que las raíces del yo se hunden en el infinito. Lo que hace que una cosa sea única es la forma que tiene de participar en un todo mayor, así como para el cristianismo es por medio de la gracia divina como podemos ser incondicionalmente nosotros mismos. La imaginación es una forma secular de la gracia que se apodera del yo desde una profundidad insondable, lo cual permite que el yo se desarrolle de manera única e inimitable. Los hombres y las mujeres pueden someter la tierra y transformar sus condiciones sin el pecado de la soberbia, ya que el poder que les permite hacerlo surge de una región de sí que está fuera de su alcance. El sujeto no es dueño de sí.

Hablar en contra de la imaginación parece, entonces, una especie de blasfemia, al menos en los círculos literarios. Para Coleridge, la imaginación es lo que reconcilia los opuestos y resuelve las contradicciones. Para Fichte, es el espíritu infinitamente productivo que crea la realidad. Schleiermacher concibe la imaginación como la facultad humana fundamental. Novalis considera que todos nuestros poderes y facultades se deducen de ella. Para William Blake, es el único modo

auténtico de la existencia humana. Es el lazo vital entre el yo y el no yo, el sujeto y el objeto, lo espiritual y lo material, el tiempo y la eternidad, lo interno y lo externo, el yo y el mundo. También es una fuerza transformadora, que remodela la materia de la realidad en el medio diáfano del deseo humano. En cuanto potencia redentora, hace revivir lo muerto al desreificar el mundo que nos rodea. Los objetos en su estado natural son irreales, meras instantáneas de un proceso en perpetuo movimiento. La imaginación los restaura en todo su esplendor, los pone en el contexto adecuado y los recrea a imagen de sus esencias eternas. Como sugiere la poesía de Hölderlin, el arte romántico trata de develar la divinidad implícita en las cosas reencantando un mundo caduco y amargo.

Rara vez una facultad humana ha sido merecedora de semejantes exageraciones. Sin embargo, este espíritu vital puede ser maldito o bendito, demoníaco o angelical. El hecho de que sea capaz de crear un mundo tan extraordinariamente vivo es una prueba de su formidable poder; sin embargo, sugiere también que, sin su fuerza vivificante, las cosas en su estado natural serían brutales, imposibles de regenerar. El verso de Coleridge "*in our life alone does nature live*" ("la naturaleza solo vive en nuestra vida") puede ser leído como un grito de triunfo o un lamento. ¿Qué ocurriría si la realidad, una vez que la mente creativa se sustrae de ella, se redujera a algo inerte, como los objetos que en alguna fantasía de Berkeley podrían desvanecerse si Dios les sacara la vista de encima?

Es cierto que esta facultad es la clave para resolver contradicciones; pero esto significa que las contradicciones se resuelven en términos imaginarios más que reales. Además, si la imaginación mejora la vida de las cosas, también puede mostrarlas como insignificantes sobre el fondo de su propia gloria resplandeciente. En contraste con este poder inmortal, cuanto más perecedero aparece el tiempo, más exquisitamente precioso se vuelve cada uno de los instantes que pasan, aunque la perspectiva enfermiza de desintegración que los atormenta sea mayor. Cuanto más contundente es la presencia de las cosas, más nos conmueve el recuerdo de su potencial ausencia. Al dar a entender que hay mundos inconmensurables más allá del presente, la imaginación también hace que el subjuntivo parezca intrínsecamente superior al indicativo. En este sentido, constituye un comentario implícito sobre la pobreza del presente.

La imaginación puede ser una fuerza revolucionaria, pero también ofrece algo de consuelo espiritual para revoluciones que han salido mal. Debe

distanciarse de la realidad, si va a ejecutar su trabajo de transformación sobre ella, aunque esta distancia puede transformarse fácilmente en ruptura. El poder que nos liga al mundo puede también volvernos extraños a él. Goethe consideraba la imaginación como una facultad escindida, como una fuente de terror y de delirio tanto como de fuerza creadora. (8) Había algo arbitrario y anárquico en ella. Podía ser caprichosa, narcisista e ingobernable. Clásico para el amor con orden y equilibrio, Goethe encontró en esta facultad tan elogiada un inquietante poder indeterminado. Por lo tanto, sentía la necesidad de distinguir entre actos de imaginación benignos y malignos, una oposición muy fácil de desmontar. Si la imaginación puede dar lugar al engaño tanto como a la redención, es porque la capacidad de error es inherente a ella. La facultad más exaltada nunca está muy lejos de la fantasía ociosa. John Keats está especialmente alerta a sus trampas y seducciones. Yeats usa la palabra "sueño" en el sentido de ilusión casi tan a menudo como en el de visión poética. Como algunos autores románticos van a reconocer, la imaginación nunca puede ser afirmada inequívocamente. Hay que hacer frente a la alarmante posibilidad de que las fuentes de la creatividad estén contaminadas desde el origen. La doctrina del pecado original no es ajena a este modo de pensar.

La poesía de Wordsworth, como Geoffrey Hartman ha demostrado magníficamente, se preocupa por la sospecha a medias despejada de que la imaginación está lejos de ser el poder curativo que quisiera el poeta. (9) Por el contrario, se manifiesta en ciertos momentos apocalípticos como mortífera y perturbadora, una fuerza insondablemente sublime que se eleva de pronto para borrar el mundo de los sentidos y sumergirnos de cabeza en el aterrador abismo del yo. Hay algo del tánatos de Freud al respecto, así como un eco de lo real lacaniano (Eagleton, 2009: 208-211). Lejos de reconciliarnos con la realidad, la imaginación wordsworthiana nos expulsa de nuestra morada en la naturaleza y nos deja traumados y privados de sentido. Al abrir una brecha entre lo natural y lo trascendente, el mundo cotidiano se disuelve en un espectáculo artificioso y nos recuerda que nuestro verdadero hogar está en la eternidad, no en algún lugar terrestre. Como tal, es tanto una facultad de división como de unificación. Tiene el terror de lo divino, así como su benevolencia. Parte de la tarea de la poesía para Wordsworth es naturalizar y domesticar este poder turbulento.

La mirada de los pensadores románticos sobre la naturaleza no siempre fue benigna. Schiller la consideraba destructiva, amoral e indiferente,

mientras que Fichte aborrecía la idea de una necesidad natural. Una materia tan sólida, creían ambos, era una amenaza para la libertad humana. El no yo podía ser un trampolín necesario para el yo, pero no podía dejar de recordarnos que hay algo más en el mundo que el todopoderoso sujeto. Otros pensadores deseaban desmantelar la oposición entre naturaleza y cultura. La naturaleza era en sí una magnífica obra de arte, mientras que la cultura constituía un todo orgánico. Al igual que un artefacto estético logrado, el mundo natural combinaba lo verdadero, lo bueno y lo bello. Para Spinoza, era el cuerpo del propio Dios. La esfera humana y la natural estaban regidas por ciertas leyes evolutivas, que violamos en nuestro perjuicio. Schelling localizaba en la naturaleza una fuerza creativa primordial o *natura naturans*, con el poder remodelador y proteico del artista. Algunos artistas románticos hallaron en la naturaleza y en la imaginación un alivio de la historia. Ambas podían ser utilizadas como formas seculares de la trascendencia, pero el mundo natural, en cuanto pacífico, armonioso y compartido, podía significar una forma política. "La naturaleza es enemiga de las posesiones eternas", escribe Novalis (cit. en Beiser, 1996: 9).

La naturaleza le da voz al espíritu universal, aunque también lo aloja en un lugar y le presta un nombre determinado. Es tan atemporal y autosuficiente como la deidad, fuente trascendente de toda vida y medio de gracia permanente. Posee una inmensidad que es un castigo para hombres y mujeres, y les recuerda su humilde lugar en el cosmos; pero también es una interlocutora constante, sede vital de los afectos que inspira amor y lealtad en sus acólitos. Íntima y anónima a la vez, bella y sublime, mutable y monumental, la naturaleza combina la severidad de un patriarca con la ternura de una madre. En su tratado de estética, Edmund Burke elogia esta fusión por ser la forma más eficaz de soberanía. En un momento sensiblero del ensayo, Burke se pone a buscar un ejemplo humano de esta mezcla de cualidades y lo primero que se le ocurre (entre tantas cosas posibles) es el abuelo.

***

La naturaleza, sin embargo, no fue la única representación disponible de la unidad orgánica. Pocos temas en la cultura europea han sido tan recurrentes como la veneración por la Antigua Grecia, desde el siglo XVIII

hasta los victorianos tardíos. Peter Gay (1966) llama la atención sobre las raíces clásicas del Iluminismo, una edad que miró con admiración el humanismo racional de la Antigüedad clásica por encima de la barbarie del pasado más reciente. Marilyn Butler habla del *revival* de Grecia como "la lengua franca del Iluminismo internacional" (Butler, 1981: 36). La Antigua Roma estaba igualmente en boga. Impresionado por la virtud y la libertad que veía en el mundo clásico, Shaftesbury describe la Antigua Grecia como "la única nación consumada, educada, y la más civilizada" (cit. en Klein, 1994: 199), mientras que Edward Gibbon celebró la seriedad, la sencillez, el espíritu público, el humanismo, el individualismo y el espíritu de libertad de la República romana. (10) Los revolucionarios franceses iban a redoblar el cumplido. Frank M. Turner argumenta que en algún momento a finales del siglo XVIII la pasión por la Antigüedad clásica, hasta entonces un fenómeno bastante menor, de repente se vuelve central. "La búsqueda de nuevas raíces culturales y paradigmas culturales alternativos", escribe, "se desarrolló a partir de la necesidad de comprender y articular la disruptiva experiencia política, social e intelectual a la que debieron enfrentarse los europeos con el despertar del Iluminismo y la Revolución [francesa]" (Turner, 1981: 2; también Levin, 1932 y Butler, 1935). Fue una grecomanía que duró por lo menos hasta la idílica visión de los presocráticos de Heidegger.

La importancia cultural que tuvo el retorno al mundo clásico ha sido extraordinaria. Representaba una rama del humanismo de intensidad cuasirreligiosa y en los círculos intelectuales resultó un formidable desafío para la fe eclesiástica. Para algunos entusiastas de Platón y Esquilo, el parentesco entre los mitos griegos y las doctrinas cristianas podía utilizarse como una crítica encubierta del dogma. Los autores menos polémicos consideraban la Antigüedad griega como ejemplo de "cómo, en una palabra, la religión puede combinarse con la cultura" (Butcher, 1891: 45-46). Goethe pensaba que el culto a la Antigüedad clásica griega, a pesar de sus indudables defectos, era de lejos preferible al cristianismo. Schelling escribió estilizadamente que "todas las posibilidades dentro del reino de las ideas constituidas por la filosofía se encuentran ya contenidas en la mitología griega" (Schelling, 1989: 41). Según su opinión, tales mitos no solo eran la base de toda filosofía; también delinearon la ciencia, el arte y la religión en sus comienzos. Schiller y Schlegel veneraron como héroes a los artistas clásicos griegos. Como en ellos la virtud racional se fundía con el

placer sensual, podían ser presentados como una refutación viviente de la ética de Kant. Matthew Arnold describió a la Antigua Grecia como "un país para la humanidad apenas menos importante que Judea" (Arnold, 1962b: 230). Lo helénico era una religión naturalizada y estetizada, despojada de sus aspectos menos atractivos (deber, autosacrificio, castigo eterno, ley moral) y apta para caballeros. Al igual que la religión, era la cultura como forma común de vida, no simplemente como un refinamiento personal o un ideal altruista.

Como tantos de sus herederos modernistas, los románticos buscaron un paraíso perdido en el pasado en nombre del futuro. La Antigua Grecia representaba una infancia que era también una madurez. Era esquiva porque se había perdido, pero también porque estaba por venir. Hölderlin, uno de los helenistas más apasionados, enseñó que el espíritu de Atenas debía volver a florecer bajo una forma germánica. (11) Era difícil para estos fanáticos reconocer que el propio helenismo era simplemente otro mito más para depositar junto al rico patrimonio de la Antigüedad.

"En buena medida", argumenta Turner, "el conocimiento del mundo clásico y la familiaridad con los valores transmitidos por medio de la educación clásica formaron el espíritu de las clases políticas dominantes de Europa, proporcionándoles gran parte de su confianza intelectual" (Turner, 1981: 5). Este potente recurso cultural actuó como contraseña o tarjeta de presentación entre caballeros a lo largo de toda una serie de lugares y períodos. "Son los escritos de hombres cultos como nosotros", señaló con un encantador sentido de la autodenigración J. P. Mahaffy, el tutor de literatura griega de Oscar Wilde, a propósito de las obras de los antiguos griegos. En las formas de vida orgánicas de la Antigüedad, uno de los significados de la cultura –como modo de vida de un pueblo– estaba imbuido de la energía vital de la cultura en el sentido estético.

Las llamadas "virtudes helénicas" –equilibrio, goce erótico, totalidad, simetría, serenidad, armonía, estabilidad, moderación, vida de los sentidos, espíritu jovial, amplitud de perspectivas, confianza en la espontaneidad de los instintos y otras similares– eran fáciles de oponer a la fealdad, la falta de proporción, la energía frenética y la rigidez moral de la vida burguesa moderna. "La poesía de los antiguos", escribe Friedrich Schlegel, "era fruto del goce y la nuestra, del deseo" (cit. en Jenkyns, 1980: 43). Tampoco era difícil contrastarlas con el ardor extremo de la multitud. A la manera de la ideología patricia, en los valores helénicos lo moral se unía con lo estético.

Sus apologistas buscaban una forma cultural repleta de energía ilimitada, capaz de contenerla dentro de un molde orgánico. Dicha forma irradiaría armonía y serenidad, sin dejar de ser fluida, dinámica y en perpetuo movimiento. Así, serviría de reposo para el trajín constante de lo moderno, sin riesgo de inercia. La finitud de la forma se reconciliaría con la infinitud del contenido. El contenido de la imagen romántica, una imagen de la que la *sanitas* helénica es un ejemplo, está siempre a punto de desbordar los límites formales, pero siempre es refrenada por una reticencia interna. En este sentido, la imagen romántica es a la vez estática y mutable, viva e inerte, consumada aunque abierta. Está fijada en una forma acabada, sin detrimento de su vitalidad. El movimiento queda atrapado en un perpetuo éxtasis, volviéndose eternamente sobre sí mismo como el chorro de una fuente. (12) El infinito se convierte en eternidad y la obra de arte se libera de los estragos del tiempo, sin dejar de estar viva y ser fluida. Para Walter Pater, es como una gema que centellea de vitalidad, orgánica e inorgánica a la vez. Es otro modelo en miniatura de Dios. Sin embargo, la imagen es política tanto como teológica. El deseo queda contenido más que anulado, de manera que ya no representa el "mal" infinito de un anhelo incesante e infructuoso. El dinamismo moderno puede reconciliarse con el orden tradicional. O bien, para decirlo más prosaicamente, las clases medias pueden progresar sin ser una amenaza para la estabilidad política.

Se trata de un ideal que recorre el Romanticismo de un extremo al otro, desde la idiosincrática observación de Coleridge sobre las cascadas y las cataratas, que combinan una forma invariable con un contenido siempre cambiante, hasta la bailarina, la fuente, el trompo y el castaño de Yeats. Yeats también encontraría este ideal en las grandes mansiones angloirlandesas, donde la pasión y la exactitud, lo espiritual y lo ceremonial, se encuentran tan en armonía como en los versos que los celebran. La imagen vuelve a surgir como el punto inmóvil del mundo que gira, de los *Cuatro cuartetos* de Eliot, la forma de un movimiento que se abstiene de moverse, (13) y como el jarrón chino que, en su quietud, parece moverse perpetuamente. Incluso puede entreverse en la referencia bastante curiosa de Keats a los "crecidos corderos" de su *Oda al otoño*, que constituyen una especie de oxímoron, ya que por definición, los corderos no son "crecidos": un cordero crecido es una oveja. Pero los corderos pueden desarrollarse plenamente en cuanto corderos. La frase sugiere el misterio

por el cual algo puede ser idéntico a sí mismo y aun así capaz de crecer: cambiante pero autocontenido.

***

En términos políticos, en una época revolucionaria, la Antigua Grecia ofrecía una imagen de estabilidad. Sin embargo, en su mayor parte, la idealización de la Antigüedad iba acompañada de una inflexión republicana. "[La Antigua] Grecia", comenta Nicholas Boyle acerca de los defensores de la Francia revolucionaria, "era [para ellos] la precursora del primer Estado completamente ilustrado, cosmopolita y racional del mundo" (Boyle, 2000: 68). "El helenismo", escribe David Constantine, "tiene un potencial revolucionario: de la Antigua Grecia, sobre todo de la Atenas de Pericles, se deduce el modelo de una sociedad justa" (Constantine, 1984: 134). (14)

La ambigüedad política del helenismo figura entre las extraordinarias contradicciones del Romanticismo en general. En un *tour de force* literario, Isaiah Berlin las resume en dos o tres elegantes páginas de *Las raíces del romanticismo*. El Romanticismo es a la vez juvenil y decadente, exótico y cotidiano, dinámico aunque tranquilo, afirma la vida pero desea la muerte, es individualista y comunitario, atraído por lo concreto pero envuelto en vaguedades espirituales, primitivo y *dandy*, simple y sofisticado, inspirado en el pasado pero amante de la originalidad, devoto de la unidad aunque la diversidad lo regocije, comprometido con el arte como un fin en sí mismo pero también como instrumento de regeneración social (Berlin, 1999: 16-18). (15) En la misma línea, Carl Schmitt señala que hay "un Romanticismo de la energía y uno de la decadencia, Romanticismo como vida inmediata y actual y Romanticismo como fuga hacia el pasado y a la tradición" (Schmitt, 1986: 4). Si el movimiento incluye algunos de los más fervientes defensores de la Revolución francesa, también contiene algunos de sus más rabiosos antagonistas. (16) En un ensayo clásico, O. A. Lovejoy señala con ironía que, supuestamente, el Romanticismo ha engendrado tanto la Revolución francesa como el Oxford Movement (Lovejoy, 1948b: 231). Rara vez una corriente de pensamiento tan fascinada con la unidad ha demostrado tener tan poca. ¿Qué sentido puede tener una corriente cultural que incluye tanto a Percy Bysshe Shelley como a Joseph de Maistre, un pensador que creía que las instituciones sociales irracionales eran más válidas y duraderas que las racionales, sostenía que el pensamiento crítico

debía ser suprimido por la fuerza por un Estado despótico, y ponía a los científicos, los demócratas, los ateos, los intelectuales y los judíos entre los enemigos de la civilización?

De todos modos, no hay motivo para entregarse a un nominalismo del concepto. Por un lado, algunas de estas aparentes discrepancias pueden explicarse en términos de cronología. Desde alrededor del cambio de siglo XVIII en Alemania, una serie de viejos *Frühromantiker* republicanos radicales (Novalis, los hermanos Schlegel, Hölderlin, Schleiermacher) comenzaron a incurrir en posturas más reaccionarias. Pensadores como Friedrich Schlegel y Novalis, que comenzaron siendo fanáticos de la lucha contra el absolutismo, a favor de la libertad sexual y la reforma liberal, terminan en los brazos de la monarquía, el misticismo, la aristocracia, el medievalismo y la Iglesia católica romana. Ahora es la religión más que el arte lo que redimirá el orden social. Se trata de la vertiente del Romanticismo alemán que celebraron algunos nazis. En Inglaterra, la apostasía política de Wordsworth, Coleridge y Southey –o su retorno a la cordura (tanto como es posible para un romántico) después de un desafortunado período de fascinación revolucionaria– ha sido suficientemente estudiada.

El Romanticismo fue alterado por las transformaciones políticas. Una vez que el idealismo revolucionario perdió su brillo bajo la luz de la *realpolitik*, el Romanticismo podía convertirse fácilmente en una rama más retrógrada del idealismo, para la cual el feudalismo o el absolutismo eran la solución de los males contemporáneos. Sin embargo, no puede decirse que haya sido un cambio radical de posición. Los *Frühromantiker*, por ejemplo, pueden haber pasado de alabar la Revolución francesa a una política no muy alejada de la del Oxford Movement, (17) pero nunca fueron demócratas ni menos aún insurgentes de raza. Su liberalismo se mezcló con un comunitarismo que en el transcurso del tiempo iría cambiando de izquierda a derecha. La mayoría de ellos abogaban por algún tipo de regla elitista, incluso en sus días más radicales. Ciertamente, tenían un profundo recelo de las masas.

Las contradicciones del Romanticismo son más que un síntoma de incoherencia. Las divisiones del movimiento se deben en gran parte a que es el producto de una sociedad de clase media y, al mismo tiempo, una protesta contra ella. Su individualismo excéntrico es, entre otras cosas, una versión idealizada del empresario; pero también es un reproche de la

despersonalización producida por una civilización burguesa que reduce a hombres y mujeres a meros engranajes y cifras. El individualismo espiritual va a ser recompensado, pero su variante más posesiva debe ser contrarrestada por una forma de existencia colectiva, ya sea bajo la forma de la naturaleza, el *Geist*, el arte, la cultura, el espíritu-mundo, la fraternidad política, los gremios medievales, la Antigua Grecia, las comunidades utópicas o el consenso kantiano del gusto.

La misma ambigüedad está presente en la mente creadora. Hombres y mujeres deben ser concebidos como agentes con el poder de autodeterminarse, capaces de transformarse a sí mismos y a sus condiciones, lo que hace que la historia asuma un valor que nunca tuvo para Newton o Locke. El problema es cómo rescatar al sujeto humano del materialismo mecánico sin caer en una soberbia desmedida. La creatividad humana tiene que ser defendida de los deterministas pero, al hacerlo, una civilización con el mundo a sus pies debe cuidarse de los excesos. La fantasía fichteana de invocar los objetos para ponerse en guardia contra ellos es un buen ejemplo. En *Romanticismo político*, Carl Schmitt fustiga a los románticos por llevar agua para el molino del todopoderoso yo, reduciendo el mundo a una mera ocasión para la fantasía subjetiva.

Hubo, sin embargo, una solución para este dilema. Hay una "mala" pasividad, que trata a los individuos como meros receptáculos de datos sensoriales o funciones de su entorno, y que la doctrina de la mente creadora pretende contrarrestar. Pero hay también una forma de pasividad sabia, un estado de *Gelassenheit* en el que los seres humanos son capaces de abrirse devota y pacientemente a la vida de las criaturas que los rodean. La facultad negativa de Keats también consiste en una suspensión de la actividad mediadora. Hay que alcanzar entonces un equilibrio entre la actividad y la pasividad. La figura del poeta inspirado es un buen ejemplo de este equilibrio, ya que el dominio de su arte depende de un poder que no está en él.

Hay más ambigüedades. La defensa de los sentimientos más que de la razón representa un desafío para la racionalidad insensible del comerciante y el funcionario. Pero también tiende a poner el hábito y el instinto por encima de la investigación rigurosa, dejando el orden social fuera del alcance de la crítica racional. La aversión romántica por el pensamiento analítico iba a producir efectos nefastos en las últimas etapas del movimiento. "En mi corazón hay una luz", protesta Jacobi, "pero

desaparece tan pronto como trato de llevarla hasta mi entendimiento" (cit. en Berlin, 1981: 17). Aquellos que han hecho el esfuerzo de leerlo saben exactamente lo que quiere decir. Como los afectos están mayormente atados a lo local, el giro de la razón al sentimiento puede significar un cambio del universalismo abstracto a una mentalidad parroquial testaruda. El culto romántico de lo sensorial particular puede llegar a tener las mismas consecuencias. El pequeño pelotón de Burke no siempre es preferible a una perspectiva global. El sentimiento puede ser movilizado como norma reaccionaria con la misma facilidad con la que puede ser forzado a ponerse al servicio de la revuelta. El asiento de los afectos es comúnmente la familia, que rara vez puede ser considerada una fuerza subversiva.

La noción de lo orgánico puede ofrecer una buena alternativa a la razón mecanicista. También es un rechazo a un orden social en el que los individuos parecen haber perdido todo vínculo vital que los una. Pero modelar la vida social a la manera de un organismo es algo perfectamente compatible con la idea de jerarquía, por la cual la cabeza es a todas luces más importante que las uñas de los pies. También tiende a favorecer la evolución gradual por sobre el cambio radical. Para un evolucionista como Edmund Burke, el mero hecho de que una institución haya existido durante mucho tiempo basta generalmente para justificarla. La longevidad es un tipo de legitimidad. La historia es un argumento conservador en sí mismo, mucho más convincente que una proposición abstracta. Lo mismo pensaba David Hume.

Hay otros aspectos en los que el Romanticismo está en contradicción consigo mismo. La naturaleza, el arte y la imaginación son recursos preciosos para la renovación social. Sin embargo, también pueden ofrecer un refugio olímpico de la historia cuando las esperanzas políticas comienzan a desvanecerse. Así es como Wordsworth cambia a los jacobinos por las montañas. La idea de un universo viviente es un desafío a la materia inerte de los racionalistas tanto como un reproche a una postura crasamente instrumental respecto de la naturaleza. Sin embargo, puede funcionar igualmente como una mistificación. La naturaleza puede bien no ser materia muerta, pero tampoco es exactamente un sujeto. En cualquier caso, considerar a la naturaleza, el arte o la humanidad como fines en sí mismos puede significar olvidar que la razón instrumental tiene su lugar en los asuntos humanos. Sin ella, no es posible un cambio social. Dicha racionalidad era un recurso del enemigo declarado de los románticos: el

utilitarismo; pero, a medida que transcurría el siglo XIX, el utilitarismo iba a dar lugar a algunas reformas sociales admirables. El desprecio demagógico que Dickens muestra por él en *Tiempos difíciles* es típicamente impulsivo y sin matices.

Un arte que es su propia *raison d'être* constituye un ataque elocuente al valor de cambio, pero no es fácil ver cómo puede redimir el mundo. Para los románticos radicales, el arte representa los valores por los que vivimos, pero no vivimos del arte. La autonomía es un valor político tanto como estético, de modo tal que el carácter autosuficiente de la obra de arte se refiere a muchas otras cosas más que a sí misma. Pero, en algún lugar entre Shelley y Tennyson, esta idea se falsea. La imaginación deja gradualmente de ser una fuerza política. A medida que se desarrolla la época del capitalismo industrial, la autonomía de la obra comienza a hablar solo de sí misma. El Romanticismo radical se desvanece en el esteticismo *fin-de-siècle*. El arte por el arte viene a sustituir la *promesse de bonheur* que alguna vez supo tener.

Hay otras contradicciones en el pensamiento romántico que apenas pueden ser mencionadas. En primer lugar, la idea de infinito puede ser un gesto de disenso que desafía a un racionalismo para el que solo es real lo que puede calcularse. Sin embargo, también tiende a minimizar lo finito y al hacerlo, irónicamente, puede convertirse en un reflejo de la forma en que el propio racionalismo devalúa al mundo. En segundo lugar, con respecto a la humanidad en camino hacia la perfección, puede ser un golpe a los puritanos pequeñoburgueses, con su severo credo de la depravación humana; pero también encaja bastante bien con la fe de la clase media en lo desmedido de sus propios poderes. Por último, vale la pena señalar que la libre determinación, una idea tan vital para los románticos, es políticamente un arma de doble filo. Puede significar republicanismo, anticolonialismo y democracia popular; pero también es el credo de los capitanes de la industria.

***

El Romanticismo dejó su marca indeleble en la era moderna. Del arte a la sexualidad, de la ecología a la subjetividad, constituye una parte importante de su inconsciente cultural. Las ficciones de Charles Dickens son un testimonio de lo rápido y penetrante que fue el cambio de

sensibilidad que logró producir. Los pensadores modernos son ineludiblemente posrománticos, así como son ineluctables posdarwinistas o posfreudianos involuntarios. Más difícil sería afirmar que son espontáneamente posfichteanos. Además, al Romanticismo le fue especialmente bien como paliativo de la religión, pasando del sacerdote al poeta, del sacramento al símbolo, de la santidad a la totalidad, del paraíso a la utopía política, de la gracia a la inspiración, de Dios a la naturaleza y del pecado original al crimen sin nombre de la existencia.

Sin embargo, el destino del movimiento no fue en general suplantar a los poderes gobernantes, sino complementarlos. De Blake a Lawrence, algunos de sus artistas y pensadores formularon magníficas denuncias del capitalismo industrial, registradas de manera memorable por Raymond Williams en *Cultura y sociedad. 1780-1950*. (18) Al igual que en el caso de los *Kulturkritiker*, a quienes veremos más adelante, fue una crítica que surgió en gran parte de la derecha radical. El propio Blake es una excepción. Surgió, en otras palabras, de la visión del mundo que le dio forma a algunas de las obras literarias más eminente de principios del siglo XX. Sin embargo, si bien alzó su voz contra la devastación espiritual que trajo consigo el ascenso del capitalismo industrial, lo hizo en buena parte consagrando al mismo tiempo los derechos del capital. Hubo, sin duda, algunas honrosas excepciones. En la Inglaterra *fin-de-siècle*, William Morris iba a aprovechar esta tradición en beneficio de una corriente política –el movimiento obrero–, para producir una crítica cultural sin rival en los anales del socialismo hasta el advenimiento de la Escuela de Frankfurt.

La nostalgia romántica por el pasado premoderno –por lo primitivo, lo arcaico, lo atávico, lo bárbaro o mitológico– iba a dar sus frutos venenosos en la época moderna. Fue el legado que heredó una parte del modernismo. Sin embargo, fue precisamente debido a su afición por el feudalismo, las jerarquías, la tradición, Lancelot Andrewes, la China clásica, el antiguo México, los cultos paganos de la fertilidad o la pretendida sociedad orgánica de la Inglaterra del siglo XVII por lo que el modernismo también podía ser una crítica del materialismo, las relaciones de mercado, el individualismo posesivo, la explotación de la naturaleza, la devaluación de la cultura popular y el uso abusivo de los poderes humanos. En este sentido, sus ambigüedades políticas no estaban lejos de las de sus precursores románticos.

En el trayecto que va de la época de Hölderlin a la edad de Hofmannsthal, el Romanticismo iba a sufrir un destino similar al de la religión, cuya corona trató de heredar. A medida que transcurría un siglo ateo como el XIX, fue poniéndose cada vez más a la defensiva hasta quedar sitiado, como ocurrió con las diferentes Iglesias. En el movimiento que va de los *Frühromantiker* y los románticos ingleses radicales a los simbolistas, prerrafaelitas y esteticistas *fin-de-siècle*, el deseo de cambiar el mundo gradualmente fue dando paso al impulso de negarlo. Un Romanticismo que en otro tiempo había asumido una posición batalladora en la esfera pública fue progresivamente privatizándose. Sin duda, era un conflicto que había estado presente desde el principio. Hay una tensión en el pensamiento romántico entre una necesidad de rechazo del mundo y el deseo de transformarlo. Lo mismo ocurrió con la religión.

Si el arte y la religión iban siendo apartados simultáneamente de las principales corrientes sociales, parecía lógico que uno terminara en los brazos del otro. Fue guiado por este espíritu como Matthew Arnold buscó poner la poesía al servicio de la religión, como veremos en el capítulo siguiente. Sin embargo, la verdad es que, al igual que los desafortunados niños perdidos en el bosque, ninguno de los dos estaba en condiciones de ayudar al otro.

---

1. Para un estudio admirablemente detallado acerca de Romanticismo y religión, véanse White (2006), y Hopps y Stabler (2006), una colección de ensayos muy útiles, aunque demasiado centrada en Byron.

2. El breve estudio de Peacock (1938) especula que el *Volk* unido que deseaba Hölderlin se convertiría finalmente en una realidad. A este respecto, la fecha de publicación del libro es significativa.

3. Existe una relación entre esta concepción y la llamada “ironía romántica”, un tópico investigado en Seyhan (1992: cap. 3).

4. Para un excelente estudio de este texto clave, véase Molnár (1970).

5. Un excelente análisis de estas cuestiones puede encontrarse en Bowie (1990: cap. 3). Para Schlegel en particular, véase Chai (2006: cap. 2).

6. Para un análisis de la obra de Schleiermacher, véase Bowie (1998).

7. Para un análisis de la imaginación romántica, véase Engell (1981).

8. La distinción también puede encontrarse en la Edad Media tardía y a comienzos de la modernidad. Véase Clark (2007).

9. Véase Hartman (1964), probablemente el mejor estudio sobre el tema que se haya publicado.

10. Acerca de Shaftesbury y el mundo antiguo, véase Klein (1994: 146-149 y 200-206).

11. Para un comentario revelador sobre el tema, véase Henrich (1996).

12. Para un análisis exhaustivo, véase Kermode (1957). Para una valoración crítica de esta obra, véase Eagleton (2012).

13. Por cuanto se trata de un movimiento que es también abstención de movimiento, aparentemente Eliot estaba pensando que iba a tomar el ascensor en la estación de subterráneo Russell Square, la parada más cercana a su lugar de trabajo en Faber and Faber.

14. Jennifer Wallace tiene unos comentarios muy agudos acerca del culto de los griegos en Wallace (1997).

15. Estas antítesis no agotan la extensa lista del propio Berlin.

16. A los fines puramente prácticos, me refiero al Romanticismo como un movimiento o una corriente, pero por supuesto fue un conjunto múltiple y complejo de tendencias artísticas e intelectuales.

17. Para un estudio no demasiado exigente, fácil y agradable de leer sobre la relación entre el Romanticismo y la Revolución francesa, véase Jones (1974).

18. Es una pena que este estudio no incluya los aspectos de esta tradición que el propio Williams considera políticamente inaceptables. Sus capítulos sobre Coleridge, Carlyle y Lawrence, en particular, son representativos de esta visión drásticamente selectiva. El resultado es una lectura sesgada, aunque brillante e innovadora.

4. La crisis de la cultura

Es notable el tiempo que le tomó a la modernidad alcanzar un estado de auténtico ateísmo. E, incluso cuando lo logró, no fue de ningún modo refutando o conjurando la fe religiosa. No creer en Dios es un asunto mucho más arduo de lo que uno se imagina. Cada vez que Dios parece haber sido despachado sin problemas, reaparece bajo alguna otra máscara. Como escribe Bruce Robbins, es necesario presentar la historia de la secularización "como real y significativa, incluso si los términos que ocupan el lugar de Dios [es decir, los sustitutos de Dios] invitan siempre a ir más a fondo con la sospecha y la secularización" (Robbins, 2011: 91). Los propios conceptos seculares, señala Robbins, "contienen un bagaje religioso tan grande" que la fe religiosa no puede ser relegada fácilmente a un pasado de ignorancia.

Si el Iluminismo no logró desalojar a la religión, fue entre otras cosas porque el hecho de hacerlo no se ajustaba por completo a sus fines políticos. Aunque lo hubiera logrado, el tipo de racionalidad que fomentaba era demasiado crítico y demasiado cerebral a la vez como para conquistar los corazones y la mente del pueblo, más propenso a entusiasmarse con la Inmaculada Concepción que con un ser supremo frío y abstracto. El intento de complementar este tipo de razón con un sentimiento estético por la experiencia cotidiana –la estética, en una palabra– podría haber sido nada más que una charla de salón, así como el proyecto idealista y romántico de acceder a las masas a través de la mitología nunca pudo escapar de un intelectualismo estéril. Solo con el advenimiento de la industria cultural del siglo XX los sueños y los deseos de la población pudieron ponerse masivamente bajo los auspicios de poder, aunque no sin resistencias. Hay una sensación de que la mitología de masas con la que habían soñado algunos filósofos finalmente llegó en forma de cine, televisión, publicidad y prensa popular.

¿Qué pasó entonces con la idea de cultura? Si la cultura había sido siempre la candidata más plausible para heredar el cetro de la religión, fue porque estaba relacionada con valores fundamentales, verdades trascendentes, tradición de autoridad, prácticas rituales, simbolismo sensorial, interioridad espiritual, crecimiento moral, identidades colectivas y misión social. La religión es tanto visión como institución, experiencia sentida y proyecto universal, y la cultura en su momento de mayor confianza se atribuía todos estos rasgos. La cuestión era si también podría rivalizar con las Iglesias para cerrar la brecha entre los valores de una minoría y la vida de la gente común que algunos académicos iluministas, sabios idealistas y artistas románticos habían encontrado tan inquietante. ¿Podría la cultura, en el sentido de los valores de una minoría, vincularse con la cultura como forma total de vida? A su manera, la Iglesia había cerrado la brecha entre ellas, englobando a eclesiásticos y laicos en una institución única; y, aunque un simple creyente no pueda estar exactamente en completa armonía con cardenales y teólogos, lo más importante es la fe que comparten. Dentro de este orden social, la jerarquía y el comunalismo son totalmente compatibles. Un campesino de Suabia no comprenderá la doctrina del pecado original de la misma manera que un teólogo de Tubinga, pero hay afinidades entre las dos formas de interpretarla.

En "La idea de una sociedad cristiana" y *Notas para la definición de la cultura*, T. S. Eliot discute la cuestión de cómo la religión puede significar teología para la élite y mitología para las masas sin que esto signifique un conflicto. Hay una distinción entre la conciencia y el inconsciente, por cuanto las verdades que articulan los intelectuales son vividas como hábitos espontáneos y costumbres irreflexivas por la gente común. Ambos grupos comparten los mismos valores, pero a niveles de conciencia diferentes. De este modo, la jerarquía espiritual puede reconciliarse con una cultura en común. Eliot rechaza la igualdad socialista, pero también el individualismo liberal. Una teoría similar se esconde detrás de su obra teatral, que pretende estratificar a los personajes y al público en distintos niveles de comprensión. El protagonista de *Asesinato en la catedral* es plenamente consciente de su trágica situación, mientras que el coro de mujeres de Canterbury, al igual que muchos entre el público del teatro de Eliot, tienen en su mayor parte apenas una vaga idea de lo que se está tramando. En *Reunión de familia* y *Cocktail party* hay personajes aturdidos y ebrios, así como en los palcos y plateas hay hombres y mujeres espiritualmente

mediocres, vagamente conscientes de que algo importante está sucediendo, de quienes no se espera que accedan a una visión más incisiva. La humanidad no puede soportar demasiada realidad, y menos sus miembros inferiores. La cultura es la forma más compleja de autoconciencia, pero también la más irreflexiva. Tanto para Eliot como para Burke, consiste en una especie de inconsciente social. Es el fondo oscuro del cálculo y la teoría, que se revela menos en la creencia articulada que en las conductas naturalizadas (Eagleton, 1970).

¿Podría la cultura convertirse en el discurso sagrado de una era posreligiosa, uniendo en comunión espiritual a los intelectuales y al pueblo? ¿Podrían las verdades más ocultas ser aplicadas a la conducta cotidiana, a la manera de la fe religiosa? Si se pudiera, la cultura como idea normativa podría ser una sola cosa con la cultura como categoría descriptiva. Ambos sentidos de la idea –en términos generales, el estético y el antropológico– participaron del sueño de una sociedad orgánica, donde el impulso creativo del arte investiría la vida cotidiana. ¿Podrían estas dos concepciones de la cultura converger una vez más en los países centrales del capitalismo industrial, de manera que la cultura pasara a ocupar el lugar de la religión como garante del orden social y la conducta moral?

La respuesta, en una palabra, fue no. Ninguna forma simbólica en la historia ha igualado la habilidad de la religión para ligar las verdades más elevadas con la existencia diaria de tantos hombres y mujeres. No sorprende que los poderes dominantes de Europa recibieran la perspectiva de su desaparición con tanta preocupación. Además, si el Iluminismo no había logrado expulsar la fe religiosa y los idealistas y románticos no habían logrado secularizarla, el concepto de cultura resultó ser demasiado denso y elusivo como para servir de paliativo. Estaba claro que la salvación no podía venir únicamente de la cultura estética. Era una actividad demasiado minoritaria. Tampoco podía ponerse una gran esperanza de redención en la idea de cultura como forma total de vida. No hay formas totales de vida. Las sociedades humanas son múltiples y polémicas. Es más probable que la cultura refleje las divisiones sociales en lugar de resolverlas. Una vez que estas disputas comienzan a infiltrarse en el concepto de cultura –una vez que el valor, la lengua, el símbolo, el parentesco, la herencia, la identidad y la comunidad se politizan–, la cultura deja de ser la solución para volverse parte del problema. Ya no puede presentarse como una alternativa colectiva a los intereses particulares. En lugar de eso, se desplaza de una falsa

trascendencia a un particularismo militante. Este ha sido, en efecto, el destino de la cultura en el posmodernismo.

***

Edmund Burke no disponía del término "cultura", pero era consciente de que la cosa en sí es un poderoso antídoto contra la revolución. De hecho, hay un sentido en el que la cultura es lo contrario de la política. O, por lo menos, como la estética, es la política disfrazada de no política. Las fuentes del concepto de cultura en la época moderna son muchas (el nacionalismo, los localismos, las migraciones, la antropología imperialista, la crítica anticapitalista, el declive de la fe religiosa, las políticas de identidad, etc.), pero nada podría ser peor que nombrar a la Revolución francesa como uno de sus principales progenitores. Fue en reacción a ese cataclismo como la noción de cultura tomó cierto carácter urgente. Para Burke, la cultura es una cuestión de complejidad orgánica, costumbres inmemoriales, hábitos sedimentados del sentir, lealtades espontáneas, devociones naturalizadas, instituciones consagradas por el tiempo, deseos y aversiones instintivas, la fuerza sutilmente coercitiva de la tradición, el tesoro de un lenguaje, el culto de los antepasados y el amor por la patria, el paisaje y la familia. Como tal, habita en un tipo de temporalidad geológicamente lenta, que se resiste rotundamente a la transformación súbita que está en marcha del otro lado del canal. Desde esta perspectiva, la idea de revolución cultural tiene algo de oxímoron. Un pueblo refinado por la gracia que la cultura puede otorgarle ha puesto a un lado las pasiones ingobernables y el griterío sectario en nombre de la concordia y la urbanidad. Agitar contra el statu quo es político, mientras que defenderlo de la grosería de semejante comportamiento no lo es. La cultura habla en un tono moderado y ecuánime, mientras que la voz de la política es áspera y estridente. La campaña a favor de los derechos de la mujer no contaría como cultura en la concepción de Matthew Arnold, mientras que un elogio educado del patriarcado bien podría dar la talla. El todo que englobaría todas las cosas resulta ser curiosamente unilateral.

Fiel a esta herencia, el título de la obra más conocida de Arnold ([1869] 1924), *Cultura y anarquía*, debería ser en realidad "Cultura o anarquía", así como *Literature and dogma* significa realmente "Literatura o dogma". La anarquía en cuestión es, entre otras cosas, la de las propias clases

mercantiles exaltadas como apóstoles de la cultura por los burgueses humanistas del siglo XVIII. En la época de Arnold, sin embargo, la cultura en el sentido de cultivo individual ya no tiene la fuerza política suficiente. El punto ya no es cubrir los puestos de la sociedad con hombres de cultura, sino desplegar la cultura como un bastión contra el malestar social. *Cultura y anarquía* busca entonces influir a partir de la versión estética de la cultura en la versión sociológica, en un momento en el que la lucha de clases en la Inglaterra victoriana se agudiza. El contexto histórico de la obra es el de la Segunda Ley de Reforma, que esperaba asegurar la incorporación política de los trabajadores a la democracia parlamentaria. El propósito del libro de Arnold es asimilarlos también espiritualmente.

Sin embargo, estos dos sentidos de la cultura luchan a lo largo del texto, mientras el argumento se desliza continuamente de un sentido al otro. La cultura es a la vez temporal y eterna, política social y cultivo personal, el proceso de alcanzar la perfección y la condición de la perfección misma. No va a ser entendida como una forma práctica de vida, sino como una "operación interior" o estado contemplativo del espíritu. La cultura es la consecución de la "perfección humana como condición interior" (Arnold, [1869] 1924: 10-11). En una serie de fórmulas anodinas por las cuales la obra se convirtió en blanco de la parodia satírica, la cultura es una cuestión de "dulzura y luz", "nuestro mejor yo", "el estudio de la perfección", el poder de "hacer que prevalezca la razón y la voluntad de Dios", "ver las cosas como son en realidad" y "lo mejor que se ha pensado y dicho en el mundo". Debido a que ninguna de estas abstracciones altisonantes tiene un significado muy preciso, tal vez intencionadamente, cada una de ellas puede evocarse para reforzar a las otras, en un movimiento circular que anticipa la prosa asombrosamente repetitiva de la obra posterior de Arnold, *Literature and dogma*. A la luz de estas vacuidades, no hay por qué dudar de que este autor está viendo las cosas tal como son cuando se acusa a sí mismo (aunque sea secretamente un autoelogio) de no ser un filósofo. Puede que Arnold no tenga una filosofía, pero sin duda posee una ideología.

La nulidad de este concepto de cultura es más que el resultado de un pensamiento chapucero. Por el contrario, este carácter nebuloso es en alguna medida necesario. La cultura no puede definirse con precisión porque su esencia radica en trascender lo específico. Su vacuidad está en proporción directa a su autoridad. Y, como no puede ser determinada, tampoco puede ser criticada. Frederic Harrison no tardó en detectar este

portentoso vacío en una parodia maliciosa del argumento de Arnold. La cultura para Arnold significaba "movimiento perpetuo, y nada aquiescente; apertura perpetua de todas las preguntas, y respuesta de ninguna; infinitas posibilidades de todo; devenir todas las cosas, ser nada" (Harrison, 1897). Para el propio Harrison, discípulo de Auguste Comte y miembro de una facultad de Oxford notablemente progresista (Wadham), la cultura significa, en primer lugar, no una condición de la mente, sino una cuestión bien concreta de reforma social. Así lo fue para Arnold, en otro de sus personajes.

La cultura en la concepción de Arnold no es en sí una cuestión de acción. Es más bien la fuente de la cual puede surgir una acción fructífera. Al igual que con el estado estético de Schiller, significa esa totalidad soberanamente desinteresada de perspectivas desde la cual toda actividad concreta o interés social aparecen degradados –"mera maquinaria", según las propias palabras despectivas de Arnold–. Como tal, la cultura devalúa sutilmente la misma condición que busca reparar. Arnold insiste una y otra vez frente a sus críticos en que solo quiere prevenir la "acción en bruto y la falta de delicadeza" (los epítetos de clase son dignos de notar); pero es difícil evitar la sospecha de que considera la acción como una simple exteriorización de lo que ya ha sido interiormente determinado, en lugar de la condición de dicha interioridad. La acción puede expresar distintos estados de ánimo, pero no es constitutiva de ellos.

Al igual que en Schiller, una visión imparcial del todo significa actuar en el gran esquema de las cosas con un sentido de lo relativo de la propia conducta. Así, la cultura es una fórmula para vivir irónicamente. Hay que estar comprometido y desapasionado al mismo tiempo. Arnold mismo es un filisteo autoconfeso o miembro de la burguesía; sin embargo, ya que también es algo así como un rebelde entre sus cofrades venales y groseros, es capaz de emitir juicios sobre la forma de vida a la que pertenece como si lo hiciera desde fuera. La marca de un hombre de cultura es cierto distanciamiento lúdico respecto de las propias convicciones; pero también es un tipo de política, puesto que "la cultura es el rival eterno de las dos cosas que son la marca del jacobinismo: su rabia y su adhesión a un sistema abstracto" (Arnold, [1869] 1924: 33). La cultura modera las estridencias de la política con un llamamiento al equilibrio y mantiene la mente serena y no contaminada por nada que sea tendencioso o sectario. Es un clásico caso oxfordiano. A diferencia de los franceses, con su carácter cerebral y

excitable, los ingleses se destacan tanto por su sangre fría como por su incapacidad para el pensamiento sistemático. No se dejan engañar por sus propias opiniones. El estilo de la prosa de Arnold, con su tono urbano y conciliador, la impresión ocasional de la sonrisita de suficiencia del autor mientras escribe, es realmente un intento por calmar su vehemencia. También sirve para disimular el hecho de que este sabio sereno y dueño de sí mismo está considerablemente más inquieto por las circunstancias políticas que lo que su estilo anodino y algo vanidoso podría sugerir. La prosa iracunda y apocalíptica de Thomas Carlyle sirve de contraste.

Lo opuesto a la despreocupada autoironía de Arnold, que se niega, con espíritu aristocrático, a tomarse nada demasiado en serio, es el fanatismo serio y adusto del moralista burgués y el tribuno plebeyo. En su obstinado sectarismo, ambos están fatalmente privados de la flexibilidad espiritual de los griegos. Al estilo hebraico, tienden a pronunciar juicios absolutos, mientras que el hombre de cultura, con la mirada fija constantemente en el todo, considera que todos esos veredictos son miopes. La cultura puede entenderse como una crítica del capitalismo industrial, pero lo único que tiene para oponerle es el desdén de sus fuerzas. La política radical podrá denunciar los intereses económicos o los privilegios de la nobleza, pero la cultura capta su papel en la totalidad múltiple de la existencia humana. Es, en definitiva, una especie de superioridad moral, fatalista y serena en su convicción de que todo tiene su lugar. Como tal, es también una forma de teodicea.

Arnold tiene un gran respeto por todo lo que pertenezca a las corrientes mayoritarias de la historia (la Iglesia de Inglaterra, por ejemplo) y una baja estima por lo que es marginal o heterodoxo (como el metodismo). No es, desde luego, que considere que el anglicanismo sea más verdadero que el metodismo. Ninguno de los dos, en su opinión, representa verdad alguna. Se trata simplemente de que lo importante es flotar a favor de la corriente. Es como si ser parte del todo fuera una virtud en sí misma. El caso es puramente formal. Es una visión curiosa para un pensador que se refiere a sí mismo como un burgués hereje, un solitario avatar de civilidad abandonado en un mar de barbarie. Si pertenecer a la mayoría es una virtud, el sectarismo es ipso facto un vicio. Estar comprometido es una falta de educación. La cultura es una cuestión de simetría. Provisto de este prejuicio, Arnold es capaz de atacar ciertas posturas políticas muy específicas sin que se note. Él no se opone a esto o aquello, parecería

sugerir, por razones de fondo, sino simplemente por razones formales. Es el hecho de que una opinión ofende la simetría, la proporción, la ecuanimidad y la amplitud de criterios lo que lo lleva a rechazarla, incluso cuando está bien claro, para un lector medianamente desinteresado, que le resulta completamente objetable.

Sin embargo, la cultura no puede conformarse con esa neutralidad. En una época de lucha de clases, secularismo artero, anarquía de mercado, desorden moral y una aristocracia incapaz de liderazgo espiritual, es evidente que la cultura como mero cultivo interior no tiene ningún futuro. En su lugar, debe convertirse en algo práctico, colectivo y reformador. Si va a reemplazar a la religión, que es la meta real de Arnold, debe descender desde sus alturas etéreas para devenir una misión social militante. Debe abarcar "el amor por el prójimo, el impulso hacia la acción, la ayuda y la beneficencia, el deseo de eliminar el error humano, despejar la confusión de los hombres y disminuir la miseria, la noble aspiración de dejar el mundo mejor y más feliz de lo que lo encontramos" (Arnold, [1869] 1924: 7). Sin embargo, ¿cómo es que esto no es la prueba de la ruina de la cultura vista desde las alturas del monte Olimpo? ¿Cómo conciliar a Arnold, el esteta de Oxford, con Arnold, el laborioso inspector de escuelas estatales? ¿Cómo es que la simetría y la totalidad no van a quedar fatalmente comprometidas en el instante en que traten de ser realizadas? Sin embargo, si no logran entrar en la existencia material, es difícil ver cómo la cultura puede ser algo más que un hermoso pero ineficaz ángel batiendo sus luminosas alas en el vacío, para tomar las propias palabras de Arnold acerca de Shelley (Arnold, 1965: 206). Cuanto más *engagé* se vuelve la cultura, menos conciliadora podrá ser; pero, cuanto más conciliadora trate de ser, menos eficaz resultará.

¿Cómo puede difundirse entre la mayoría la cultura de los privilegiados? Si no llegara a ocurrir eso, los valores minoritarios quedarían sitiados. Solo si se difunden podrán, en última instancia, ser preservados. Sin embargo, propagar estos valores entre las masas podría llevar a su desaparición. Es difícil extender una serie de valores culturales a nuevos grupos sociales sin que estos cambien durante el proceso; pero Arnold no anticipa que aquellos que están invitados a compartir sus propias creencias podrían tomar el asunto entre sus propias manos y remodelarlo. La cultura, si va a tratar de sobrevivir, no debe quedar confinada al encierro, pero tampoco puede quedar expuesta a ser reconstruida. Puede ser un proceso práctico, colectivo, perpetuamente abierto, pero también tiene un aroma a ideal

inamovible. Se opone resueltamente a la utilidad, pero debe ser ahora aprovechada para cumplir con ciertos objetivos sociales urgentes. Si no logra imponerse, puede sobrevenir la anarquía política. Dado que el poder de la religión está en decadencia, la cultura parecería ser el único medio por el cual la rapacidad de la burguesía y el rencor de la clase obrera pueden ser moderados. Vale la pena señalar, por cierto, que la noción de anarquía de Arnold incluye tanto el individualismo de clase media como la revuelta proletaria, a pesar de que la militancia de la clase obrera de su época estaba dirigida *en contra* de la doctrina del *laissez faire* de los filisteos. Representaba una demanda de un mayor control social, no de menos.

La cultura debe incorporar, entonces, estos estratos sociales indeseables a la totalidad social. Si esto no llegara a ocurrir –si, en palabras de Arnold, no lograra atraer al East End de Londres hasta ella–, puede quedar reducida a escombros. Es una estrategia interesada más que generosa. La extensión de la cultura a las masas es una obligación moral, pero es sobre todo un servicio que se hace a sí misma, así como atender a los enfermos del East End de Londres en *Casa desolada*, de Dickens, es, entre otras cosas, una forma de prevenir los peligros de infección potencialmente letales para los suburbios sanos donde residen quienes se ocupan de cuidarlos. "La cultura", escribe Arnold, "sabe que la dulzura y la luz de una minoría serán imperfectas hasta que las masas vulgares y groseras no sean tocadas por la dulzura y la luz" (Arnold, 1965: 37). De hecho, según declara, la cultura "busca acabar con las clases", y los hombres de cultura son, en este sentido, los verdaderos apóstoles de la igualdad. Pero a lo que Arnold quiere realmente ponerle fin no es a las clases sino a la lucha de clases. Como a tantos ardientes liberales, la lucha y el disenso le parecen ofensivos. La cultura, declara, es enemiga del odio y la discordia. Arnold no parece reconocer que, en el proceso de hacer que prevalezca, hay cierto grado de disputa en juego.

A pesar de lo que le desagrada el conflicto, Arnold está ansioso por ver desencadenarse el poder del Estado sobre los manifestantes de la clase trabajadora. Dado que el Estado es "la nación en su carácter colectivo y corporativo", dicha represión es puramente desinteresada. Meter presos a los trabajadores por expresar sus opiniones políticas es un intento de someter los intereses sectarios en nombre de una totalidad prolijamente definida. Necesitamos, observa Arnold, "suprimir el Londres vulgar en nombre de su mejor yo y del de todos nosotros en el futuro" (Arnold, 1965:

199). Ese "mejor yo", que está encarnado en el Estado, debe forzosamente sofocar "lo que es portador de riesgo de tumulto y desorden, procesiones multitudinarias por las calles de nuestras populosas ciudades" (Arnold, 1965: 70). Nuestro yo superior, por así decirlo, debe poner bajo custodia a nuestro yo inferior. La dulzura y la luz no son incompatibles con las esposas y los grilletes. Al igual que con la mayoría de los llamados a la paz y a la armonía, solo ciertas formas de violencia resultan censuradas.

Es sorprendente, entonces, cómo puede transformarse determinada cultura frente a un núcleo de resistencia política. En sí misma, no es más que un libre movimiento del pensamiento, sin prejuicios ni presupuestos; sin embargo, logra igualmente revelar lo que Arnold llama "la ley inteligible de las cosas" y, a pesar de su meticulosa vaguedad, se siente capaz de modelar a los hombres y mujeres que "no tienen ningún derecho, solo obligaciones" (Arnold, 1965: 165). Aunque la cultura no tiene vulgarmente opiniones sectarias, logra convencernos de que los privilegios feudales deben ser abolidos "gradualmente y con delicadeza" en lugar de abruptamente y con pasión. A pesar de carecer de un contenido definitivo, y de su desdén por la "mera maquinaria", logra convencer al propio Arnold de oponerse al Proyecto de Ley de Herencia sin Testamento (de 1866).

Como un liberal que defiende un gobierno fuerte, Arnold señala el punto en el que el *laissez faire* del capitalismo está en tránsito hacia alguna versión más corporativa. La anarquía económica de la clase media, arguye, ha disuelto "los fuertes hábitos feudales de subordinación y respeto" de la clase trabajadora (Arnold, 1965: 45), contaminándolos con algo del desestabilizante culto a la libertad propio de la clase media de modo que una nueva ideología centrada en el Estado y conocida como "cultura" debe restaurar estos valores declinantes. Las clases medias, con sus ingobernables fuerzas del mercado, corren el riesgo de desestabilizar el orden político estratificado que legitima su forma de vida. De este modo, siguen necesitando un Estado más poderoso por razones políticas, así como por razones morales necesitan una ideología más corporativa. En la idea de un Estado cultural, los dos requisitos pueden estar convenientemente reunidos.

Reclamar un Estado más fuerte es confesar que el libre juego de la imaginación tiene sus límites. No debe tenerse semejante grado de apertura como para poner en tela de juicio el orden político. Si bien el helenismo es esencial para dulcificar y refinar dicho orden, y adaptarlo al gusto de las

masas, corre el riesgo de ser socavado por estas oscilaciones del pensamiento. El liberalismo del espíritu no debe representar una amenaza para el liberalismo de tipo político o económico. La imaginación puede jugar libremente solo en ciertas condiciones sociales y puede que se necesiten medidas antiliberales para mantener intactas esas condiciones. En una palabra, la violencia y los prejuicios están en la raíz de la tolerancia.

Así, la cultura es tanto el problema como la solución. Si bien es la respuesta a la anarquía, también traiciona algo de esa tendencia cuando es llevada hasta un extremo. El helenismo no debe ser tan soberbiamente multifacético como para comprometer al hebraísmo. Con "hebraísmo", Arnold quiere decir obediencia, conciencia, autodisciplina y temor a Dios, todo lo cual puede oponerse a lo que denomina "inconformismo". No puede permitirse que el conocimiento le aseste un golpe mortal a la praxis. La ampliación negligente de los propios poderes no constituye ningún avance respecto de una restricción fanática. ¿Y si el desapego irónico de la cultura estética llega a estar reñido con la cultura en el sentido moral y político?

De esta manera, el helenismo carece de virtudes superyoicas suficientes como para ser aceptable en momentos de riesgo político. De hecho, el deseo helénico de Arnold de combinar una amplia gama de opiniones se traduce en la estrategia bastante extraña de buscar unir el helenismo con el hebraísmo. Dado que el primero es aristocrático y el segundo burgués, su unidad refleja algo de la fusión de clases sociales que en la Inglaterra victoriana ya estaba en marcha. Si las clases altas necesitan fortalecerse, las clases medias necesitan sosegarse. Una juiciosa fusión de la cultura y la conciencia está en orden, en tanto el sereno liderazgo aristocrático, infundido con un fervor hebraico, no pierda su tranquilidad de espíritu. Al mismo tiempo, los grises capitanes de la industria deben exponerse a Homero y a Goethe sin detrimento de su dinamismo. Al igual que gran parte del pensamiento político de Arnold, la solución es totalmente cerebral.

Apenas unos años después de la publicación de *Cultura y anarquía*, aparece otra obra mucho más preocupada por la clase obrera amotinada. *El nacimiento de la tragedia*, de Nietzsche (1872), con sus reflexiones sobre lo dionisíaco y lo apolíneo, no parece un tratado acorde con los tiempos políticos que corren a la manera del ensayo de Arnold. Pero, si Nietzsche clama por el renacimiento del mito y la sabiduría trágica, es entre otras cosas a causa de lo que ve como las lúgubres agitaciones de una "casta de esclavos" en la sociedad, fruto de una cultura científico-racionalista o,

como la llama despectivamente, “alejandrina”. “No hay nada más terrible”, escribe, “que un estamento bárbaro de esclavos que haya aprendido a considerar su existencia como una injusticia, y que se disponga a tomar venganza no solo para sí, sino para todas las generaciones” (Nietzsche, 1968a: 111). Lo que aquí se cierne es nada menos que “el infortunio que dormita en el seno de la cultura teórica” (Nietzsche, 1968a: 112). A la vista de esta tormenta amenazadora, pregunta Nietzsche, ¿quién se atreve a recurrir con confianza a nuestras “pálidas y fatigadas” religiones? Lo que se necesita es un recrudecimiento del mito, que le ponga fin al espíritu secular de progreso y optimismo que tanto seduce actualmente a las masas. Las razones por las que Nietzsche reclama una renovación de la visión trágica son bastante más urgentes que las estéticas.

***

En *Literature and dogma*, Arnold reconstruye todo su argumento en términos religiosos. Con encomiable candor, comienza la obra declarando que el principal problema político de la época eran “las masas alejadas de la iglesia”. “Mucha gente común y corriente”, comenta en una obra relacionada, *God and the Bible*, “ha adoptado una especie de deísmo revolucionario, hostil a todo lo que es antiguo, tradicional, establecido y seguro; a favor de hacer *tabula rasa* y de una nueva escena, en la que las clases que hoy ocupan un segundo plano pasen a ocupar lugares protagónicos” (Arnold, 1924a: 6). El descrédito en el que ha caído la religión es culpa del movimiento obrero. “Muchos de los miembros más prósperos, enérgicos e ingeniosos de la clase de los artesanos, constante y en ascenso”, nos informa Arnold en *Literature and dogma*, “rechazan completamente la Biblia y obedecen a maestros que les dicen que la Biblia es una superstición expandida” (Arnold, 1924b: VI). Arnold no menciona que su propia visión de la Biblia es similar.

Lo que en verdad está aquí en juego es una versión de la llamada “doctrina de la doble verdad” del Iluminismo. El hecho de que personas respetables como Voltaire o Arnold pongan en duda la divinidad de Cristo no representa ningún peligro, pero la cosa cambia cuando se trata de militantes sindicales. “Uno no siempre ataca las ilusiones del pueblo acerca de la religión”, advierte Arnold, “porque precisamente son ilusiones” (Arnold, 1924a: XI). Más de un *Aufklärer* hubiera estado completamente de

acuerdo. Un poco de ilusión no hace daño si evita que los obreros pongan sus manos en la propiedad privada. Sin embargo, lo que ha cambiado respecto del Iluminismo es que la duda religiosa se ha filtrado en las filas de las masas mismas y eso nunca está muy lejos del socialismo. En la situación de Arnold, en contraste con la de Voltaire, lo más inquietante es el escepticismo del pueblo, no su superstición. Los infieles de mentalidad progresista son ahora combativos trabajadores, no filósofos de la clase media. Si la racionalidad iluminista estaba demasiado alejada de la religión del pueblo, la religión está ahora aislada de las masas cada vez más agnósticas. Al tratar de rectificar esta situación, Arnold se percibió a sí mismo como continuador de la tarea de su padre en la Iglesia General (Honan, 1971: 126-127). El hecho de que no creyera en la Iglesia General, o en ninguna otra Iglesia para el caso, no le parecía un impedimento para el logro de este digno objetivo.

La solución al problema no es reformar las clases populares, purgándolas de su flamante escepticismo, sino recrear la Biblia, tarea imposible de lograr con el cristianismo tal como está, pero que tampoco podría hacerse sin él. La cultura, declara Arnold, es esencial para que la Biblia "llegue al pueblo", lo cual quiere decir que, si la religión ortodoxa no logra conmover a las clases bajas, un cristianismo adecuadamente poetizado sí podría hacerlo. (1) Las masas deben llegar a apreciar que "el lenguaje de la Biblia es fluido, transitorio y literario, no rígido, fijo y científico" (Arnold, 1924b: XIII), lo que equivale a decir que es el discurso de la poesía y la cultura más que el del absolutismo moral o la doctrina metafísica. Los críticos literarios como el propio Arnold se encuentran entonces investidos de una nueva función vital. Con su flexibilidad y espíritu no dogmático, la tarea de los intelectuales es insistir en la naturaleza figurativa de lo que, tomado como la verdad de los evangelios, bien podría parecer extremadamente improbable para una época racionalista y un rechazo de lo que podría sacudir los fundamentos de la autoridad política.

La necesidad, declara Arnold, es "recrear" la religión, por lo que una versión desmitologizada de las Escrituras, despojada de su carácter sobrenatural, puede aspirar a la lealtad de la gente corriente y continuar ejerciendo una influencia moral restrictiva sobre las clases populares. De hecho, la sensación es que el objetivo de gran parte de la historia intelectual que hemos estado investigando fue precisamente este. Del teísmo o el agnosticismo del Iluminismo a la mitologización de los románticos y la

desmitificación de los victorianos, la preocupación es que la gente común crea, ya sea en el sentido de dejarla abandonada a sus supersticiones bárbaras por razones de prudencia política, de introducirla a una religión más racional, sujetarla a mitologías seculares, incorporarla a un *soi-disant* estado de cultura o, como en Arnold, venderle una forma aburguesada de cristianismo convenientemente estetizado para el consumo de la masa.

La cultura está entonces al servicio de la religión, la cual, a su vez, está al servicio de la política. O, como plantea el propio Arnold (1924b: XXVII), "si la conducta está, tal como es el caso, indisolublemente ligada a la Biblia y a su recta interpretación, entonces la importancia de la cultura se vuelve indescriptible". La tarea de la cultura es extraer el núcleo moral de la religión de su cáscara dogmática con el fin de restaurar la religión como forma de autoridad ideológica. Debe preservar el aura numinosa, la retórica emotiva y el elevado tono moral de las creencias religiosas y, muy discretamente, ser vaciada de su contenido inverosímil. El dogma implica razonar, para lo cual, como comenta Arnold, "muchas personas no están muy capacitadas". No puede esperarse que el pueblo participe en un debate racional sobre cuestiones religiosas; (2) pero su instinto por la reverencia y la sumisión constituye el centro de la cuestión. "El método metafísico", se queja Arnold, "carece de la fuerza necesaria para atraer al pueblo" (Arnold, 1924b: 110). Si la religión no se deshace de la metafísica, es probable que pierda a las masas.

El Jesús del imaginario de Arnold no estaría del todo fuera de lugar sentado en una mesa de honor en Oxford o Cambridge. Sus "incontrovertibles y exitosos modos de obrar interiormente" (Arnold, 1924b: XIV) ejemplifican la "suavidad y dulce razonabilidad" que caracteriza a la cultura. Esto, cabe señalar, es lo que se afirma del profeta judío que declaró que no venía a traer la paz sino la espada, hablaba de destruir familias y prender fuego la tierra, antagonizaba con las autoridades religiosas de su tiempo por confraternizar con ladrones y prostitutas, expulsaba a los vendedores y a los usureros del templo, lanzaba las más terribles maldiciones sobre los sumos sacerdotes de los ultradevotos fariseos y les advertía a sus compañeros que, si iban a ser fieles a su palabra, recibirían de parte del Estado la pena de muerte. Lo que resulta más sorprendente es la amarga irracionalidad de un documento que nos exhorta a dar nuestras vidas por el bien de los extraños, no la dulzura y la luz que difunde. No hay nada de moderado o a mitad de camino en el

escandaloso extremismo de sus demandas, que un teólogo como Kierkegaard tenía bien en claro. Por otra parte, en cierto sentido, el cristianismo, un credo que gira alrededor de un cuerpo torturado, es tan antiestético como irracional. Con toda su supuesta flexibilidad de espíritu, a Arnold no se le ocurre considerar la posibilidad de que la relevancia de la religión para las masas no radicaba en la necesidad de estabilidad política, sino en el hecho de que la Biblia judía presenta a Yahvé como un defensor de los pobres y los débiles, una no deidad que desprecia el culto religioso, se manifiesta contra el fetichismo y la idolatría, se niega a recibir un título y una imagen y libera a su pueblo de la esclavitud.

La suposición de Arnold de que en el Antiguo Testamento la religión es un asunto formal, una cuestión de derecho y de observancia ritual en contraste con la interioridad espiritual del evangelio, es un clásico del semitismo anticristiano. La religión en el Nuevo Testamento es, según Arnold, "un asunto básicamente personal", un clisé del liberalismo contemporáneo que habría sorprendido a san Pablo. (3) Sin duda, las víctimas de la Inquisición se habrían alegrado de oírlo. Al igual que la Biblia judía, los evangelios cristianos se refieren al destino de todo un pueblo. Cualquier concepción del sujeto individual soberano les resulta remota. A pesar de ello, poniendo los dos textos juntos, podría arribarse a un equilibrio razonable entre cultura y conducta, ser y hacer, helenismo y judaísmo. El Antiguo Testamento se ocupa de la conducta, mientras que su contraparte cristiana nos enseña a "preocuparnos por los sentimientos y disposiciones de donde procede la conducta" (Blumenfeld, 2001: 81). El único defecto de esta afirmación es que es palpablemente falsa, además de que no es cierto que, como se imagina Arnold, Jesús promovía un "nuevo ideal religioso". Era judío, no cristiano.

Así, la religión debe reconstituirse como un tipo de moral teñida de trascendencia o una "ética intensificada, excitada, iluminada por el sentimiento" (Blumenfeld, 2001: 18). La Biblia, en opinión de Arnold, es el libro más importante del mundo pero, al parecer, solo después de que sea saneado. Un texto que habla de salvación en términos de alimentar a los hambrientos y visitar a los enfermos queda reducido a una cuestión de sentimiento. No cualquier sentimiento, sin duda. Arnold nos informa en *God and the Bible* que los sentimientos religiosos son los de "amor, respeto, gratitud, esperanza, compasión y temor reverencial" (Arnold, 1924a: X), emociones que en rigor no son políticamente inocentes. La rectitud

cristiana, cree, es en esencia una cuestión de "interioridad, dulzura y autorrenuncia". No es difícil ver el atractivo de estas virtudes para un poder gobernante confrontado con el descontento popular. El Evangelio se reduce a una cuestión de tono, que los letrados están especialmente capacitados para detectar. Por lo tanto, nos informa Arnold, una declaración como "Todos queremos vivir honestamente, pero no se puede" es moral, mientras que "Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos será el reino de los cielos" es religiosa. La religión es esencialmente una cuestión de resonancia. Debido a que se trata de una cuestión de tono, de metáforas, de sentimientos edificantes y efectos retóricos, el crítico literario debe expulsar al filósofo y al teólogo del campo de las indagaciones religiosas.

Es importante reconocer que el propio Arnold no cree en absoluto en Dios, aunque, con espíritu altruista, le gustaría que otros lo hicieran. Esto, sin embargo, no debería resultarles demasiado trabajoso, siempre y cuando fuera la propia deidad de Arnold la que incorporaran, que, al igual que su noción de cultura, no es más que una trascendencia vacía. Dios es "el poder que conduce a la virtud, no nosotros", o alternativamente "la corriente que hace que todas las cosas tiendan a cumplir con la ley de su propio ser" (Arnold, 1924a: 37). Estamos muy lejos del Yahvé que les dice a los judíos que su incienso apesta. Si la noción de cultura de Arnold es un sustituto de Dios, también lo es su Dios. La fe religiosa, insiste, es una cuestión de experiencia más que de razón, aunque sus áridas formulaciones son tan abstractas como el más escolástico de los dogmas. Cuando Marx insiste en una carta a Arnold Ruge que la religión "carece de contenido", peca de marxista vulgar. Pero, como síntesis del pensamiento religioso de Matthew Arnold, el comentario es completamente acertado.

Redefinir a Dios como "no nosotros", como pretende Arnold, es tratar de restaurar un borroso sentido de la alteridad en una sociedad en la que los intereses personales han sembrado el caos. Si los hombres y las mujeres no son persuadidos de percibir la sociedad como un todo, más allá de la insignificancia de sus propios asuntos, la estabilidad del orden social está claramente amenazada. George Eliot predica un evangelio muy parecido, como lo hacen los positivistas con quienes estaba estrechamente aliada. De los comteanos a los neohegelianos, el altruismo está en boga. Todo ciudadano debe ser un mártir, inmolar sus instintos egoístas en el altar del bien común. Como Humphry Ward plantea en su novela *Robert Elsmere*, de 1888, la sociedad tiene necesidad de un nuevo lazo social y lo hallará en

una idea de cultura que dé lugar al altruismo. De esta manera, "los ricos se consagran a los pobres y los pobres soportan a los ricos" (cit. en Taylor, 2007: 385). Parece un intercambio bastante equitativo. El capitalismo liberal está evolucionando más allá del individualismo doctrinario hacia un sistema más unificado, que implica la integración más profunda de una clase trabajadora potencialmente sediciosa. Algo de esta evolución puede rastrearse en la distancia que separa la ficción más temprana de Dickens de sus novelas posteriores. Pero este creciente corporativismo todavía no ha alcanzado su plena expresión ideológica, y la obra de Arnold es, entre otras cosas, un intento de cumplir con esta tarea.

A medida que la crisis política se profundiza, la conducta para Arnold llega a prevalecer por sobre la cultura, y el hebraísmo le saca ventaja al helenismo. El antiguo Israel –"esta gente insignificante, fracasada, antipática, sin política, sin ciencia, sin encanto" (Arnold, 1924b: 51)– evoca en el autor de *Literature and dogma* un estremecimiento de desagrado. No es la clase de nación que invitaríamos a cenar a nuestro club. Sin embargo, su falta de cultura importa menos que el hecho de que ofrece un paradigma de conducta virtuosa. Crece la sensación, declara Arnold en *God and the Bible*, de que el liberalismo moderno –con lo cual se refiere a la doctrina de los derechos humanos– no es un sustituto de la antigua fe religiosa. El liberalismo es un credo sin la fuerza suficiente para hacerle frente a la agitación política y debe ser suplementado por algún tipo de fe más vigorosa. "La aridez e insuficiencia de las fórmulas revolucionarias" pueden ser contrastadas con la persuasiva poesía moral de la Escritura. "Todos los hombres nacen naturalmente libres e iguales" no tiene tantas chances de ser reverenciada como doctrina como "La sabiduría comienza con el temor de Dios" (Arnold, 1924a: XII), aunque el propio Arnold no crea en Dios ni le tema en lo más mínimo. La falta de honestidad intelectual de sus escritos sobre cultura y religión, el modo ingenuo con el que revelan el juego ideológico, es uno de sus rasgos más intrigantes.

El caso de Arnold tiene algo de maquiavélico. Maquiavelo también instaba a respetar la religión, aunque permanecía completamente indiferente a ella. Consideraba que una religión era esencial para el mantenimiento del orden civil, a pesar de que sentía una aversión protonietzscheana por el tipo de virtudes pusilánimes que supuestamente recomendaba. "La religión", escribe Quentin Skinner acerca de Maquiavelo, "puede ser utilizada para civilizar –y, si es necesario, para aterrorizar– a la población menos educada,

de tal manera que la induzca a preferir al dios de la comunidad por encima de otros dioses" (Skinner, 2000: 71). Se trata de una estrategia política tan vieja como la Antigua Roma.

Es irónico que la ira de Arnold proviniera de ver a otros poner en duda al mismo Dios en el que él ya no creía. En un acto indigno, de profunda mala fe, se negó a apoyar a un auténtico desmitificador de su época, el obispo John William Colenso, que había tenido problemas con los guardianes de la ortodoxia religiosa por su interpretación liberal y racionalista de las Escrituras. A pesar del hecho de que el propio Arnold comparte buena parte de la visión de la Biblia de Colenso, se apresuró a condenarlo por el daño ideológico que podía causar su obra.

> La gran masa de la raza humana –escribe– debe ser dulcificada y humanizada a través de su corazón e imaginación antes de que aparezca en ella un suelo donde el conocimiento puede echar raíces vivas […]; solo cuando [las ideas] lleguen a ella de esta manera, podrán adaptarse a sus prácticas sin convulsionarla (Arnold, 1863).

Es como si Arnold hubiera tomado nota de la lección ignorada por muchos de los *philosophes* y transmitida por Schiller. Solo que su insistencia en que la razón abstracta no lograría iluminar a la población implicaba abandonar insensiblemente a su suerte a un valiente compañero liberal.

Como señala Lionel Trilling, Arnold sostenía que "no había posibilidad de que los obreros industriales que Colenso tenía en mente pudieran instruirse –es decir, elevar sus espíritus, aumentar su sentido moral o reforzar su fe religiosa– por medio de su obra" (Trilling, 1949: 211). En consecuencia, el pensador que confiaba en el análisis desinteresado, tratando de ver el objeto tal como era, sacrificaba sin escrúpulos las demandas de la razón a una causa ideológica. La gente no debía ser contaminada con la duda, un estado de ánimo que subvertía a la autoridad. Si en este terreno Arnold trató de silenciar a Colenso, con el mismo fervor estaba dispuesto a censurarse a sí mismo. Se negó a incluir su drama en verso *Empedocles on Etna* en una edición de su poesía sobre la base de que parecía calculado para deprimir más que para edificar al lector (Arnold, 1960: 4). El abatimiento es ideológicamente inmovilizante. Thomas Hardy, ante la queja de los críticos, iba a revelar esta verdad no mucho después. La finalidad del arte es levantarnos el ánimo.

***

Si la cultura no basta para sustituir a Dios, siempre se puede probar con la humanidad. La tarea de la modernidad, según Ludwig Feuerbach en *Principios de la filosofía del futuro*, es convertir la teología en antropología, destronar a Dios y poner al hombre en su lugar. Al igual que con Arnold, el punto no es erradicar los sentimientos religiosos, sino reconstruirlos. Es inútil perder el tiempo adorando a un Dios invisible cuando podríamos dedicarnos a la tarea más gratificante de adorarnos a nosotros mismos. "Volverse Dios, ser un hombre, cultivarse", escribe Friedrich Schlegel, "son expresiones que significan lo mismo" (Schlegel, 1971: 200). Incluso Marx, que desconfiaba del humanismo soberbio, sobre todo cuando conducía a la explotación de la naturaleza, observa que "la religión es meramente el sol ilusorio que gira alrededor del hombre hasta que este no gire en torno de sí mismo" (Marx y Engels, 1955: 42). La frase final refleja el narcisismo colectivo de la Religión de la Humanidad de Feuerbach. (4) Racionalistas del siglo XIX como Herbert Spencer, George Eliot y G. H. Lewes están igualmente ansiosos de desviar nuestros sentimientos de asombro, devoción y respeto por lo divino hacia la propia humanidad. Para estos pensadores, la ciencia es una búsqueda cuasirreligiosa, que evoca una sensación de misterio insondable. En este sentido, lo que puede debilitar la fe religiosa también puede fortalecerla o, por lo menos, proporcionar una alternativa convincente.

Es más fácil divinizar al hombre si se siente razonablemente satisfecho de sí mismo. La Religión de la Humanidad pertenece a los años más optimistas de la burguesía europea, cuando dedicarse al autoelogio parecía ser una buena causa. De hecho, el credo sirve de prueba de la opinión desmesurada que la clase media tenía de sí misma. El hombre, a los ojos de Feuerbach, está dotado de una fuerza inagotable y carece por completo de pecado. Su infinitud no conoce límites. Como señala Charles Taylor (2007: 320), "el humanismo moderno tiende a desarrollar una noción de prosperidad que no admite la muerte". El cristianismo, por el contrario, una fe que comienza con un cuerpo martirizado, coloca la muerte en el centro de su visión, con la creencia de que no es posible crecer sin confrontarla.

Para los feuerbachianos, allí donde Dios fue alguna vez monarca absoluto, ahora reina el hombre. Teológicamente hablando, significa no entender la naturaleza de la autoridad divina. La ortodoxia teológica

sostiene que la soberanía de Dios no es la de un déspota, por más benévolo que sea, sino un poder que le permite al mundo sostenerse. Por lo tanto, es una crítica de la soberanía del hombre, no un prototipo de ella. Afirmar que Dios trasciende el mundo significa que no tiene necesidad de él y, por lo tanto, no muestra un deseo de posesión neurótico. El mundo le pertenece, en el sentido de que es igual de independiente que él y que subsiste de manera autónoma. Gracias a eso, la ciencia es posible. La creación es lo contrario de la propiedad, y la potencia divina, la antítesis de la dominación. Sin embargo, los ideólogos de la humanidad no se detuvieron a pensar demasiado en estas preguntas. Como de costumbre, resulta más fácil deshacerse de una caricatura del adversario que de la cosa real.

La Religión de la Humanidad vio por primera vez la luz con los últimos estertores de la Revolución francesa, con su panoplia de santos, mártires y días de fiesta, su festival de la razón y culto a la patria. Un decreto de 1793 que prohibía rezarle a Dios fue seguido al año siguiente por uno que autorizaba el culto al Ser Supremo. El reino del ateísmo resultó tener una vida más bien corta. Este último decreto declaraba que el pueblo reconocía la existencia de esta entidad sublime, junto con la inmortalidad del alma.

En este sentido, resulta irónico que Auguste Comte estableciera su religión positivista de la humanidad en gran parte como respuesta al racionalismo jacobino. Comte, un discípulo heterodoxo de Saint-Simon, veía la religión como una cuestión de sentimientos más que de doctrinas, de cohesión social más que de creencias sobrenaturales. En ambos aspectos, es un pariente francés de Matthew Arnold, aunque más implacablemente racionalista y sistemático. Su Iglesia iba a englobar a toda la sociedad, confiando el bienestar moral de las personas a la asistencia de un clero secular. Un Estado dirigista presidiría una economía que seguiría en su mayor parte en manos privadas. Los bancos, de todas las instituciones burdamente improbables, iban a cumplir la función de los gremios y corporaciones medievales. Las masas se incorporarían a una nueva religión de amor fraterno, basada en el cristianismo pero que aspiraba a superarlo. Los artistas se pondrían al servicio de la reconstrucción social, inspirando a las masas a actuar conforme a la nueva visión científica.

Este último punto tiene cierta importancia. Los devotos de Saint-Simon pensaban que Comte estaba demasiado influido por el racionalismo científico como para moldear la opinión pública. “¿Cómo podrán los artistas”, se burlaban, “apasionarse con las frías manifestaciones de la

ciencia?" (Iggers, 1972: 222). (5) En el esquema positivista –protestaban–, "los científicos les transmiten a los artistas el plan fríamente concebido del futuro de la sociedad con el fin de que sea aceptado por las masas" (Iggers, 1972: 241). En su opinión, sin embargo, era imposible traducir la razón científica en términos sensibles. En este sentido, el legado de Schiller y de los mitificadores románticos se apoyaba en una falsa suposición. No existía dicho pasaje de la teoría a la ideología. Solo en el caso de que las ciencias sociales estuvieran basadas en una concepción religiosa, tal como abogaba Saint-Simon en contra de Comte, podrían encontrar un lugar en el afecto de la gente.

En esencia, el sansimonismo es una mezcla de racionalismo moderno y reacción católico-restauradora francesa. (6) "Las palabras 'orden', 'religión', 'asociación' y 'devoción'", escriben los sansimonianos, "forman una secuencia de hipótesis que corresponden a la secuencia 'desorden', 'ateísmo', 'individualismo' y 'egoísmo'", es decir, son su antítesis (Iggers, 1972: 247). Este también era el credo de los positivistas, que crearon sus propios lugares de culto profano, instituyeron sacerdotes y sacramentos, y se impusieron rezarle tres veces por día en forma privada a un destinatario indefinido. Comte, su fundador, fue designado sumo sacerdote de la humanidad, el verdadero papa de la especie humana. Un nuevo y anárquico orden industrial había erradicado la antigua fe religiosa sin reemplazarla por nada; y, si el socialismo no iba a llenar este vacío, la Religión de la Humanidad debía hacerlo en su lugar. La religión, que alguna vez había servido para legitimar el statu quo, le cede el bastón de mando a una religión posreligiosa, lista para sucederla. La Religión de la Humanidad se apropia de las formas simbólicas del catolicismo, tras haberlas vaciado de manera arnoldiana de su contenido sobrenatural. Como señalaba un comentador, era una especie de catolicismo sin cristianismo, un fenómeno que no resulta desconocido en la historia de la Iglesia católica romana.

Al igual que Arnold, Comte veía la religión ortodoxa como obsoleta; pero el discurso ilustrado de los derechos del hombre que había contribuido a desacreditarla era un fundamento demasiado crítico y negativo como para construir encima un nuevo orden social. Como ya hemos visto, el sistema capitalista-industrial, incapaz de engendrar una ideología "orgánica" por su cuenta y sin poder traducir su lógica de mercado en términos afectivos, iba a ser suplementado con un injerto extraño. Como comenta Andrew Wernick, Comte "vio que era necesario el corazón y no solo la cabeza para

que la gracia redentora del espíritu reuniera los elementos dispersos de una sociedad fragmentada y dividida" (Wernick, 2001: 100). (7) En una mezcla extraña de sacerdocio y racionalismo científico, la metafísica fue expulsada por la puerta trasera para volver a entrar por la puerta principal, oculta bajo un nuevo aspecto.

También Émile Durkheim consideró la religión como el cemento simbólico de la existencia social. En *Las formas elementales de la vida religiosa*, la religión representa la dimensión social de la existencia humana que, en una cultura individualista, necesita ser reconstruida de manera urgente. Como Comte y Arnold antes que él, Durkheim ve la historia como pasaje de un orden cada vez más anticuado a un mundo que todavía no termina de nacer. La decadencia de la fe religiosa conlleva la pérdida de la trascendencia; pero, "en la medida en que participa de la sociedad, el individuo se trasciende naturalmente a sí mismo tanto cuando piensa como cuando actúa" (Durkheim, 2001: 18). (8) La sociedad, un poco a la manera del Otro de Jacques Lacan, puede ocupar el lugar que la divinidad ha dejado vacante y presentarse como una forma de otredad secularizada. Es el sociólogo, no el sacerdote, el poeta o el filósofo, el que ahora tiene la clave de los ritos sagrados de la solidaridad social. En una inversión de Schelling y sus colegas, el sociólogo debe reemplazar el mito por el discurso racional, en lugar de traducir la razón a un lenguaje mitológico.

La idea de la religión como fuente de cohesión social no encuentra demasiado apoyo en los evangelios cristianos. En general, la enseñanza de Jesús es presentada como problemática, en lugar de conciliadora. La misión para la que vino era la de separar padre e hijo. Los lazos étnicos, sociales y domésticos ocupan un segundo plano detrás de las demandas de justicia. La solidaridad de la fe constituye un desvío respecto de las prioridades del poder que sea. Pertenecer a esta comunidad implica estar amenazado de muerte por las autoridades. Todas las instituciones existentes están acabadas, agotadas, sujetas al juicio de un futuro de justicia y fraternidad que irrumpe violentamente en el presente. La forma de vida que Jesús ofrece a sus seguidores no es la de la integración social, sino la del escándalo para el *establishment* eclesiástico y político. Consiste en no tener hogar ni propiedad, ser un vagabundo, un célibe, un marginal social, renunciar a la familia, renegar de los bienes materiales, ser amigo de los marginales y los parias, espina para el *establishment* y azote de los ricos y poderosos. De hecho, Pierre Bayle presenta este hecho como un argumento

en contra de la necesidad política de la fe religiosa. El cristianismo, señala, no es una base para el orden civil, ya que Jesús proclama que ha venido a cambiar la sociedad radicalmente (Israel, 2006: 678).

Durkheim no considera que la religión y la ciencia sean compatibles. Es cierto que en su visión la ciencia surge de la religión, lo que significa que la razón tiene sus raíces en la fe religiosa. En este sentido, la guerra del Iluminismo contra la superstición encubre un conflicto edípico en el que el hijo racionalista se esfuerza por denegar a su piadoso progenitor. Así como el niño edípico niega su vergonzosa filiación en la fantasía de haberse autogestado, a la razón de los *Aufklärer* le gusta imaginarse que surgió de sus propias entrañas, reprimiendo la historia que la ha generado. No obstante, como fenómenos contemporáneos, la razón y la fe religiosa ocupan esferas separadas. La religión de Durkheim no es un asunto racional. En este sentido, es un fideista secular. Es una cuestión de necesidades y deseos humanos, y las prácticas de culto a las que están ligados tienen más en común con la mitología nietzscheana que con el discurso de laboratorio.

El rol de la religión, como el del arte para los victorianos, es instruir y elevar a hombres y mujeres por encima de su condición imperfecta, capacitándolos para mejorar sus logros. En este sentido, la fe tiene más en común con el sueño americano que con un sentimiento de culpa o hambre de justicia. Como observa Durkheim, es "calor, vida, entusiasmo, exaltación de toda la actividad mental, transporte del individuo por encima de sí mismo" (Durkheim, 2001: 320). Los sentimientos románticos son utilizados para fines colectivos. El sueño de algunos pensadores iluministas y de la época victoriana –que la ciencia finalmente asuma el lugar de la religión– parece infundado. De hecho, a los ojos de Durkheim se trata de una especie de error categorial. La religión no es un conjunto de afirmaciones teóricas sobre el mundo que eventualmente podrían competir con el punto de vista científico. En cuanto conjunto de prácticas sociales, nos hace actuar de maneras impensables para la razón. Desde la perspectiva científica, las doctrinas religiosas bien pueden ser falsas, pero esa no es la cuestión. Sería como afirmar que la muerte de Cordelia es incapaz de conmovernos hasta las lágrimas porque nunca existió una mujer así. Ludwig Wittgenstein tenía una concepción similar de la fe religiosa. El caso contrario –que la religión es un conjunto de proposiciones erróneas o una especie de falsa ciencia– está representado en nuestra época por racionalistas del siglo XIX pasados

de moda como Richard Dawkins (2006), quien rechaza las creencias religiosas sin entender el tipo de fenómeno que está en juego.

El filósofo marxista Louis Althusser, que comenzó su vida como un devoto católico romano, es heredero de esta perspectiva de manera diferente (Althusser, 1999; 1984). En su concepción, la ideología es una forma de subjetividad inscrita en un conjunto de prácticas sociales, no un conjunto de proposiciones. Como modo en que los hombres y las mujeres viven sus relaciones con la sociedad política, no rivaliza con el conocimiento teórico, que en la visión de Althusser es una práctica sin sujeto. Mientras que la teoría es consciente de que la sociedad y el sujeto humano carecen de toda unidad, la ideología inviste a ambos con un grado de coherencia suficiente como para que hombres y mujeres puedan actuar en el mundo de manera intencional. La ideología, en definitiva, juega para Althusser el rol que tiene el mito para algunos pensadores anteriores. Es una *performance* simbólica, una orientación hacia la realidad, un medio existencial, un modo de organizar nuestra experiencia cotidiana. En este sentido, no resulta más verdadera o falsa que un saludo o un insulto. En *Reflexiones sobre la violencia*, Georges Sorel trata el mito con el mismo estilo pragmático. El mito y la ideología son ficciones heurísticas. Como ilusiones apolíneas necesarias, se van abriendo camino a través del caos dionisíaco de la realidad para dotarnos de una identidad y un sentido de la vida.

Las reflexiones de Althusser sobre la teoría y la ideología representan, por lo tanto, una versión tardía de un problema que hemos estado examinando todo el tiempo. ¿Cómo se traduce la razón a la experiencia vivida? ¿Por qué procedimientos podría la filosofía alojarse en los deseos y los afectos de la gente? La razón debe rebajarse al reino del mito y de la imagen si va a dirigirse a las masas, pero ¿cómo es que esto no termina en su propia ruina? La solución de Althusser a la pregunta es la ideología, concebida como el medio en el que la ciencia del materialismo histórico puede convertirse en praxis política. La ideología, en el sentido no peyorativo del término, proporciona el nexo vital entre la teoría y la práctica. Algunos filósofos anteriores hallaban en el mito o en la estética una mediación similar.

Como criaturas naturalmente anfibias, somos capaces –según Althusser– de vivir simultáneamente en el mundo dividido de la ciencia y de la ideología. Escribir un tratado materialista sobre la monarquía es materia de la ciencia, mientras que levantar la vista del teclado de la computadora y

encogerse de hombros ante la imagen de la reina en la televisión es un asunto ideológico. La diferencia entre las dos esferas no es entonces un reciclaje de la doctrina de la doble verdad del Iluminismo. No se deduce que los filósofos de la clase media respiren el aire puro de la teoría, mientras se deja que las masas se revuelquen en el fango de la ideología. Por un lado, "ideología" en el léxico de Althusser no es un término intrínsecamente peyorativo. Una marcha contra el racismo es una cuestión de praxis social y de experiencia vivida y, por lo tanto, en términos althusserianos, un asunto tan ideológico como ponerse una esvástica. Por otro lado, todo el mundo, los intelectuales y el pueblo por igual, se cruza constantemente de un campo al otro.

Por otra parte, no hay razón por la cual un plomero no sea un teórico o un filósofo un ideólogo. La distinción es epistemológica más que sociológica. La razón –o la teoría– no debe confinarse a un círculo y el mito –o la ideología– no es en absoluto monopolio de las masas. Lo que el racionalismo de izquierda de Althusser no tiene en cuenta es que la teoría en sí surge de la experiencia vivida, es decir que, en este sentido al menos, no son mundos totalmente distintos. La razón tiene sus raíces en el cuerpo humano. Es más fácil ver cómo la teoría podría inscribirse en la vida cotidiana si se reconoce que este, después de todo, fue su lugar de nacimiento. En cualquier caso, la cuestión de cómo las ideas se viven en la práctica no representa un problema filosófico especial. Sucede todos los días. Si hay un problema, es el que el propio Althusser se ha creado al definir desde el principio la teoría en oposición a la acción y la experiencia. Lo mismo puede decirse de algunos filósofos iluministas.

---

1. En lo que atañe a una religión popularmente accesible, Arnold tiene un especial afecto por san Francisco de Asís, un santo al que considera el fundador del "cuerpo más popular de ministros religiosos que haya existido en la Iglesia" (Arnold, 1962a: 223).

2. Este no es el caso. En la Irlanda católica de los años sesenta, en el punto más álgido de un debate sobre la anticoncepción, podían encontrarse farmacéuticos exponentes de la ley natural.

3. Para un estudio extraordinariamente erudito sobre la política de Pablo, véase Blumenfeld (2001).

4. Una selección muy útil de escritos de Feuerbach puede consultarse en Feuerbach (2012).

5. Se trata de una colección de conferencias de discípulos de Saint-Simon.

6. Para un excelente estudio del movimiento, véanse Manuel (1956) e Iggers (1970).

7. El estudio de Wernick es demasiado inteligente y teóricamente sofisticado para un tema tan poco propicio.

8. No es mi intención sugerir que Durkheim deba ser ubicado políticamente junto a Comte. Para un estudio acerca de su pensamiento, véanse Alexander (1982), Lukes (1985) y Pickering (1984).

5. La muerte de Dios

Para algunos sabios iluministas, la religión es un error en ocasiones fructífero; para el Romanticismo, debajo de su corteza mística hay una verdad profunda para extraer; para Marx, Nietzsche y Freud, es un síndrome que exige una interpretación atenta. Tal vez la ruptura decisiva sobrevino con Nietzsche, que reclama ser el primer auténtico ateo. Por supuesto que hubo muchos incrédulos antes que él, pero es Nietzsche, sobre todo, quien se enfrenta con los terribles y estimulantes efectos que se desprenden de la muerte de Dios. Mientras el lugar de Dios esté ocupado por la razón, el arte, la cultura, el *Geist*, la imaginación, la nación, la humanidad, el Estado, el pueblo, la sociedad, la moral o algún otro sustituto engañoso, el Ser Supremo no está muerto del todo. Dios puede estar mortalmente enfermo, pero ha delegado sus asuntos en este o aquel enviado, cuya tarea en parte consiste en convencer a hombres y mujeres de que no hay motivos para alarmarse, que los negocios seguirán como siempre a pesar de la ausencia del propietario y que el director a cargo está perfectamente capacitado para manejar cualquier cuestión. Cuando la humanidad se hace cargo de las tareas de la divinidad, se da la curiosa situación de que el hombre, aterrorizado por su propio acto de deicidio, se ve obligado a llenar el hueco que dejó con lo primero que encuentra a mano, a saber, su propia especie. El hombre es un fetiche que recubre el espantoso abismo que él mismo es. Es una auténtica imagen del Dios al que niega, de manera tal que solo con su propia desaparición de la faz de la tierra podrá el Todopoderoso descansar en paz. Solo entonces podrá el hombre medroso e idólatra ir más allá de sí mismo en ese avatar del futuro que es el *Übermensch*. Solo en algún lugar más allá del hombre podrá nacer una auténtica humanidad.

Nietzsche mismo le otorgó el primer premio de los ateos a Arthur Schopenhauer. Pero, si bien es cierto que la única forma de religión que atrajo al más pesimista de los filósofos fue una atea (el budismo), su

tristemente célebre voluntad en algún sentido es una parodia macabra de Dios y, por lo tanto, sigue siendo secretamente teológica. Como Dios, este siniestro poder es la esencia de todo fenómeno; como Dios, se encuentra más cerca de los seres humanos de lo que estos están de sí mismos. En este sentido, es precursor del inconsciente freudiano, así como una versión malévola de la deidad de Agustín y de Tomás de Aquino. El giro diabólico que el Schopenhauer de *El mundo como voluntad y representación* le da a la tradicional visión de Dios consiste en que este poder que constituye el fondo de mi ser, que puedo sentir desde el interior de mi cuerpo con una inmediatez incomparablemente mayor que la inmediatez con la que puedo conocer cualquier otra cosa, es tan impasible y anónimo como la fuerza que agita las olas. En efecto, existe una especie de trascendencia en el corazón del hombre, que le resulta implacablemente ajena. No podemos decir en lo más mínimo que la subjetividad sea nuestra. Quien dice "conciencia" dice "falsa conciencia". En lo más profundo de nuestro ser cargamos con el peso muerto del sinsentido, como si estuviéramos permanentemente habitados por monstruos. Es como si la macabra visión del mundo de Schopenhauer se burlara de la idea de Dios al mismo tiempo que de los progresistas posmetafísicos que creen que pueden arreglárselas sin él.

La futilidad que Schopenhauer encuentra en la existencia humana se manifiesta justamente en aquellos lugares que los románticos y sentimentalistas consideraban más preciosos: en nuestros instintos y afectos, en las agitaciones del deseo y los movimientos del espíritu. El deseo ya no es una capacidad positiva. Para Freud, quien, al igual que Ludwig Wittgenstein, estaba muy influido por Schopenhauer, el deseo ya no puede pensarse de manera inequívoca del lado de la liberación humana. Hemos visto que para el pensamiento idealista el anhelo humano encuentra su satisfacción en lo absoluto, mientras que para los románticos, algo más escépticos respecto de esta meta, el valor está puesto más bien en el esfuerzo por alcanzarlo. Para Schopenhauer, por el contrario, el deseo es patológico. La parte de su planteo que ahora aparece como irremisiblemente debilitada es nada menos que la categoría de subjetividad, en la medida en que la visión radiante de aquellos que escriben en las eufóricas secuelas de la revolución se oscurece con una imagen de la humanidad representada como un enorme mercado. Para este ferviente pesimista, no hay un gran *telos* para

> este campo de batalla de seres atormentados y agonizantes, [en] lucha continua, *bellum omnium*, todos cazadores y todos cazados […], este mundo de seres en continua necesidad que solo pueden sobrevivir un tiempo a base de devorarse unos a otros, que malgastan su existencia entre el miedo y la carencia, y a menudo sufren espantosos tormentos hasta que por fin caen en los brazos de la muerte (Schopenhauer, 2005: 399 y 394). (1)

Desde un punto de vista formal, la voluntad de Schopenhauer juega el mismo papel que el de la idea hegeliana o la fuerza vital de los románticos. Pero no conserva nada de su valor ni evoluciona hacia un fin benigno. De hecho, no evoluciona en absoluto. Es apenas un poco más que la grosera rapacidad del burgués medio, elevada a condición metafísica. Si hay un Dios, se trata entonces de un ser satánico, y lo último que a uno se le ocurriría hacer es rezarle a este ser gratuitamente vengativo. Su creación carece completamente de valor. Y, siguiendo el sentido común, hubiera sido mejor que esa banda de egoístas presumidos conocida como "seres humanos" jamás hubiera existido. Imaginar que los logros de la empresa humana podrían equilibrar sus aflicciones es, a los ojos de Schopenhauer, una completa locura. Piadosamente convencidos de su propio valor supremo, estos desgraciados ilusos pasan su tiempo luchando entre sí, persiguiendo algún premio insignificante que al instante se convertirá en cenizas en su boca. Al igual que las criaturas agotadas de Samuel Beckett, ni siquiera son capaces de elevarse a la dignidad de la tragedia.

Schopenhauer sigue siendo un metafísico de raza, una versión pesadillesca del Hegel a quien tanto envidiaba, tanto como una especie de hereje religioso. Su universo sombrío puede estar desprovisto de significado, pero hay un aspecto en el que su concepción de la voluntad le confiere cierta forma general a esa falta de sentido. La ausencia de finalidad y de valor están por todos lados. La coherencia formal con la que esta absoluta futilidad puede aparecer es notable. Además, a pesar de que la voluntad no tiene ni objetivo ni significado, puede servir como una explicación cósmica tan contundente como la del ser supremo. Las formas totalizantes del pensamiento idealista permanecen, pero su contenido ha quedado ahora devaluado. Lo que puede trascender esta condición de desamparo ya no es la acción política, las creencias religiosas o la imaginación creativa. Solo a través de la contemplación estética, bajo la forma de una pura empatía inconsciente con el sufrimiento del prójimo, podemos ver la esencia de las cosas y experimentar una liberación momentánea de los caprichos imperiosos del ego y las crueles garras de la

voluntad. Tras la muerte de Dios, solo la muerte del deseo puede salvarnos. La tarea del arte es abolir el deseo más que reeducarlo. Si alguna vez representó la promesa de redención colectiva, ahora es una forma de autoextinción espiritual. El yo no va a realizarse sino a aniquilarse y la estética es el lugar donde, al igual que Keats ante el ruiseñor, puede ir disolviéndose extáticamente.

Lo que Nietzsche reconoce es que uno no puede deshacerse de Dios si no se termina también con el sentido innato de las cosas. Dios puede sobrevivir a una tragedia, pero no al absurdo. Mientras las cosas aparenten tener un sentido intrínseco, siempre se puede preguntar de dónde viene. Abolir las significaciones dadas implica destruir la idea de profundidad, que significa, a su vez, erradicar a seres, como Dios, que encuentran en ella su refugio. Como Wilde hará más tarde, Nietzsche quiere reemplazar lo que percibe como una profundidad vacua por la profundidad de las superficies. Max Weber comenta en su ensayo "La ciencia como vocación" que toda teología presupone que el mundo tiene sentido, y que solo unos pocos valientes pueden reconocer que eso no es lo que ocurre. En su opinión, el verdadero *Übermensch* es el científico social, capaz de enfrentarse con el vacío del universo y vivir sin consuelo religioso. Para aquellos que no pueden alcanzar esta peligrosa verdad, señala Weber, "las puertas de las viejas iglesias están piadosamente abiertas de par en par" (Weber, 1946: 155). Es una versión moderna de la tesis de la doble verdad: al ciudadano medio se le puede permitir vivir en una saludable ilusión, mientras que los intelectuales tienen la mirada fija en el vacío. Se podría añadir que, en la visión de Weber, el epítome de la falta de sentido de la vida es la muerte, el lugar más cargado de sentido para el cristianismo. El filósofo político Leo Strauss, padre del neoconservadurismo estadounidense, lleva el ejemplo de Weber hasta un extremo maquiavélico. Los gobernantes deben engañar al pueblo por su propio bien, manteniendo fuera del alcance de sus oídos la subversiva verdad de que los valores morales por los cuales viven carecen de un fundamento indiscutible. (2) Esta falta de un fundamento último debe ocultarse a la mirada crédula de las masas, recubriéndola con un velo como si se tratara de una obscenidad indecente.

Nietzsche ve que la civilización está en proceso de deshacerse de la divinidad, aunque sigue aferrada a los valores religiosos, y que este acto de indignante mala fe no debe quedar incontestado. No se pueden destruir los cimientos y esperar que el edificio siga en pie. La muerte de Dios,

argumenta en *La gaya ciencia*, es el evento más importante de toda la historia de la humanidad, pero los hombres y las mujeres se comportan como si no fuera más que un reajuste menor. Ha llegado el momento, entonces, de renunciar a la fantasía consoladora de que se puede acabar con Dios sin ponerle fin al hombre. Como comenta Gilles Deleuze en *Diferencia y repetición*, "Dios se conserva en tanto el yo se mantiene" (Deleuze, 1988: 121). Para Nietzsche, todas esas esencias suponen algún rastro de creación divina o de sustrato metafísico. Y, a menos que esto también sea erradicado, hombres y mujeres continuarán languideciendo a la sombra de Dios.

Entre los diversos respiradores artificiales que mantuvieron a Dios con vida, la moral fue uno de los más eficaces. "Por eso", insiste ansiosamente Feuerbach, "la bondad, la justicia y la sabiduría no son quimeras porque la existencia de Dios sea una quimera" (Feuerbach, 1989: 21). Quizás no sea así; pero desde la perspectiva de Nietzsche tampoco se desprende que podamos prescindir de la autoridad divina y seguir ocupándonos de los asuntos morales como si nada hubiera pasado. Nuestra concepción de la verdad, la virtud, la identidad y la autonomía, nuestro sentido de la historia como algo dotado de forma y de coherencia, posee profundas raíces teológicas. Es inútil creer que podría ser separado de sus orígenes y quedar intacto. La moral, por ejemplo, debe volver a ser pensada, a riesgo de seguir recurriendo con una mala fe crónica a fuentes que sabemos espurias. Tras la muerte de Dios, hay quienes siguen sosteniendo que la moral es una cuestión de deber, conciencia y obligación, pero ahora se encuentran desconcertados acerca del origen de tales creencias. El cristianismo no tiene este problema, no solo porque tiene fe en dicho origen, sino porque no cree que la moralidad sea principalmente una cuestión de deber, de conciencia o de obligación.

Nietzsche habla con desprecio de los librepensadores franceses que, de Voltaire a Comte, tratan de "descristianizar" el cristianismo con un culto cobarde al altruismo y la filantropía, virtudes que detesta tanto como la piedad, la compasión, la benevolencia y otras estupideces humanitarias semejantes (Nietzsche, 1982: 83). Nietzsche no encuentra nada en dichos valores, salvo debilidad astutamente disfrazada de poder. También son formas de denegación de la desaparición de Dios. Dios está muerto y el asesino somos nosotros, aunque nuestro verdadero crimen no es tanto el deicidio como la hipocresía. Después de haber asesinado al Creador en lo

que constituye la más espectacular de todas las revueltas edípicas, nos hemos dedicado a ocultar el cuerpo, reprimir toda memoria del evento traumático, limpiar la escena del crimen y, como Norman Bates en *Psicosis*, comportarnos como si fuéramos inocentes. También hemos encubierto el deicidio con formas vergonzosas de pseudorreligión, como si estuviéramos expiando nuestra culpa inconsciente. En otras palabras, las sociedades modernas seculares han liquidado efectivamente a Dios, pero consideran moral y políticamente conveniente –incluso imperativo– comportarse como si el hecho nunca hubiera ocurrido. En efecto, no creen en Dios, pero aun así necesitan imaginarse que lo hacen. Dios es una pieza demasiado vital de su ideología como para eliminarla, aunque las actividades profanas que le son propias lo vuelvan cada vez menos plausible. Existe una contradicción performativa entre lo que estas civilizaciones hacen y lo que dicen que hacen. Mirar las creencias incorporadas en su comportamiento más que a lo que piadosamente profesan es reconocer que no tienen fe en Dios en absoluto, pero es como si no se hubieran dado cuenta. Una de las tareas que Nietzsche se autoimpuso es hacérselo notar.

Si Dios ha sido dejado a un lado por una moral represiva, existe la sensación de que la clase media atea sigue creyendo en la divinidad y, por añadidura, en un Dios satánico. En este sentido, la tesis de la doble verdad necesita un ajuste. "En lo personal, no creo en Dios, pero es prudente que las masas lo hagan" se reescribe como "Reconozco que la fe no tiene sentido, pero aun así continúo espontáneamente creyendo". La situación de la religión es como la de un fantasma sin reposo, que puede seguir viviendo porque no sabe que está muerto. O, tal como lo plantea Slavoj Žižek, *nosotros* sabemos que Dios está muerto, pero ¿él lo sabe? (véase la introducción de Žižek y Gunjević, 2012). Sin embargo, que Dios en verdad haya expirado no significa necesariamente una buena noticia. Si Dios está muerto, entonces, como sostiene Lacan en contra de Dostoievski, nada está permitido, ya que, para empezar, no hay nadie que nos conceda un permiso. No hay nadie que asuma la carga de responsabilidad por nosotros, mientras que tener una garantía firmada y certificada para actuar del modo en que lo hacemos constituye un alivio. Así, cabe esperar que nuestro malestar moral se intensifique a causa de la muerte de Dios, en la medida en que la angustia y la *mauvaise foi* ejerzan más presión sobre la humanidad.

Como señala Andrew Wernick, la lucha de Nietzsche no fue solo la de Dioniso contra el Crucificado, para adoptar sus propias palabras, sino

contra el "más allá iluminista" del cristianismo, una historia que hemos venido reconstruyendo a lo largo de este ensayo (Wernick, 2001: 83). Como arguye Bruce Robbins (2011: 91), "Dios había pasado de hecho a la clandestinidad y ahora había que hacerlo salir de su escondite detrás de fenómenos seculares que van de la moralidad y la naturaleza a la historia, la humanidad e incluso la gramática". Para Nietzsche, estas formas engañosas de la religión eran simplemente maneras de encubrir nuestro deicidio que habría que eliminar junto con el cadáver. Un corazón fuerte no debía recurrir a ningún tipo de opio. El superhombre o el animal poshumano es aquel que se ha liberado de las formas de falsa religión conocidas como naturaleza, razón, hombre y moral. Solo este audaz animal puede mirar en el abismo de lo real y encontrar en la muerte de Dios el nacimiento de una nueva especie de hombre. Al igual que con la fe cristiana, debería comenzar en primer lugar confesando que nuestras manos están empapadas de sangre divina. El hombre también debe ser destruido, en la medida en que ha sido creado a partir de la unidad y la infinitud de lo divino. Depende tanto de su creador que los dos deben caer juntos. No puede haber exequias para el Todopoderoso sin un funeral para la humanidad. La muerte de Dios tiene que anunciar la muerte del hombre, en el sentido de la criatura cobarde, servil y agobiada por la culpa que lleva ese nombre en la actualidad. Quien va a reemplazarlo es el superhombre. Sin embargo, en su soberanía sobre la naturaleza y su altiva autosuficiencia, el superhombre es portador de algo más que de un simple toque de divinidad, lo que significa, irónicamente, que Dios no está muerto, después de todo. Lo que va a reemplazarlo sigue siendo su imagen.

Nietzsche no parece haberse percatado de que la idea de que la muerte de Dios implica la muerte del hombre y el nacimiento de una nueva forma de humanidad es una doctrina ortodoxa cristiana. La encarnación es el lugar donde Dios y el hombre se someten a una especie de *kénosis* o humildad, simbolizada por el acto de renunciamiento de Cristo. Solo a través de este trágico vaciamiento de la voluntad puede surgir una nueva esperanza para la humanidad. En su solidaridad con los marginados y afligidos, la crucifixión es una crítica de la soberbia humanista. Solo confesando la pérdida y el fracaso podrá transfigurarse el significado del poder en el milagro de la resurrección. La muerte de Dios es la vida iconoclasta de Jesús, quien, como un déspota irascible, rompe la imagen idólatra de Yahvé y se muestra en su lugar como carne y sangre vulnerables.

La ausencia de Dios puede quedar forcluida por el fetiche del hombre, pero el Dios que ha sido eliminado también parecía ser un fetiche y no mucho más que eso. (3) Como el Urizen o Nobodaddy de William Blake, fue una forma conveniente de proteger a una humanidad deseosa de ser castigada de la verdad intolerable de que el Dios de los cristianos es un Dios dulce y fraternal, un hermano condenado más que un juez patriarcal y superyoico. Se trata de nuestro abogado defensor, no de un fiscal. Además, su ausencia aparente es parte de su significado. Los supersticiosos verán una señal, pero la señal del padre que cuenta es un cuerpo crucificado. Para la fe cristiana, la muerte de Dios no es una cuestión de desaparición. Por el contrario, es uno de los lugares donde Dios se encuentra más presente. Jesús no es el hombre que está en lugar de Dios. Es un signo de que Dios está encarnado en la fragilidad y futilidad humana. Solo viviendo esta realidad al máximo, experimentando la propia muerte hasta el fin, podrá haber un camino más allá de lo trágico. No es una afirmación que encaje muy bien con la Religión de la Humanidad.

Marx también entiende que la muerte de Dios implica el fin del hombre. Dios es producto de una humanidad alienada y se desvanecerá solo cuando esa condición haya sido reparada. En la medida en que "hombre" puede ser tomado por el sujeto falsamente indiviso del humanismo burgués, la muerte inminente de esta criatura sublimada es celebrada por Marx tanto como por Nietzsche. Sin embargo, en otro sentido, Marx sigue siendo un humanista romántico, lo cual es sugerir que su ateísmo sigue siendo incompleto. Ahora es la humanidad, no su arquitecto divino, lo que se encuentra en la base de todo ser. Para Marx, el hombre es la raíz de la realidad histórica, una raíz que Nietzsche tiene la intención de desenterrar y desechar. Es cierto que las fuerzas de producción constituyen un sustituto de la deidad menos plausible que la voluntad de poder o el *Übermensch*. Aun así, ya hemos visto que el pensamiento de Marx, en especial en su etapa más temprana, está profundamente modelado por el pensamiento judeocristiano. No es en él, por lo tanto, donde encontraremos un auténtico ateísmo.

La visión de Marx del futuro sigue siendo antropológica, a diferencia de la de Nietzsche. En general, cuando se refiere al animal humano, es un esencialista, algo que no sucede con Nietzsche, a quien sería difícil imaginar hablando de la autorrealización de la especie humana. También es cierto, como ya hemos visto, que Marx es a menudo víctima de las fantasías de Feuerbach. En cualquiera de estos casos, Nietzsche parecería ser,

entonces, más ateo. Sin embargo, su ateísmo sigue siendo incompleto. Puesto que el significado inmanente de las cosas debe darle paso a un significado producido por el hombre, es difícil ver cómo el *Übermensch* que realiza esta tarea no se convierte en un minicreador. Como el Todopoderoso, solo se apoya en sí mismo. No se puede hablar de autonomía o autogeneración sin mirar retrospectivamente hacia la teología. El hombre puede desplazar a Dios solo si es capaz de crearse a sí mismo, aboliendo su dependencia y contingencia; sin embargo, convertirse en su propia creación es perpetuar la deidad en forma diferente. Es rendirle tributo a la religión en el intento de abolirla. En lo que la teología cristiana tomaría por una oposición ingenua, la autonomía humana y la dependencia de Dios solo pueden ser consideradas como opuestos. Es cierto que esa magnífica bestia civilizada que constituye el *Übermensch* es el producto de una historia o una genealogía, pero se trata de una historia que determina que nazca como un ser capaz de crearse a sí mismo. No es posible buscar por detrás del hombre del futuro qué fue lo que lo puso ahí, como tampoco se puede con Dios. Cuando se trata de su visión del yo como una ficción, Nietzsche es incondicionalmente ateo. El superhombre autónomo y autodeterminado, por el contrario, es una pieza más de falsa teología. Además, aunque de acuerdo con Nietzsche el hombre no sea el principio alrededor del cual gira todo lo demás y, por lo tanto, no es una forma sustituta de la deidad, ese principio de hecho existe y se llama "voluntad de poder". La ruptura decisiva no ocurre con Nietzsche, después de todo.

Para Marx, el sujeto autocreado no es un fundamento último más allá del cual no podemos ir. Por el contrario, es un producto de la naturaleza, el trabajo, el poder, la historia, la cultura, el parentesco. Si el materialismo de Marx es ateo, no es porque rechace el espíritu en nombre de la materia, sino porque reconoce las condiciones materiales por las cuales los hombres y las mujeres han sido creados, y que seguirán presentes en el reino de la libertad. La soberanía del hombre, que para Nietzsche se consuma triunfalmente con el *Übermensch*, es, por lo tanto, severamente juzgada. En este sentido al menos, la humanidad para Marx no es una autodeterminación absoluta y, por ende, no puede encaramarse en el trono vacío de su creador. Si en algunos aspectos Marx es más religioso que Nietzsche, en otros no lo es.

***

Si Nietzsche es libre de predicar el ateísmo, es entre otras cosas porque no está preocupado por el sentido colectivo de la cultura y, por lo tanto, es indiferente a la cuestión de encontrar un fundamento sobrenatural que la justifique. De hecho, le interesa poco cualquier forma de cohesión social, cuya sola idea es una afrenta a su ampuloso individualismo. El individualismo de Kierkegaard, aunque de un tipo muy diferente, supone la misma aversión. La cultura y el protestantismo no se llevan bien. La idea de que dos individuos podían ser comparables es una ofensa para la aristocrática altivez de Nietzsche, así como para la sensibilidad radical-protestante de Kierkegaard. En el reino del espíritu no puede existir un valor de cambio. La expresión "estándares comunes" es para Nietzsche un craso oxímoron. Las normas sociales significan mediocridad, uniformidad de rebaño, la ruina del espíritu noble y el predominio de las masas. En *El crepúsculo de los ídolos* descarta la virtud convencional por considerarla poco más que mimetismo social y en *Más allá del bien y del mal* se burla de la idea de bien común. No solo no está preocupado por mantener las creencias religiosas por razones utilitarias para la sociedad, sino que considera que ese proyecto se contradice a sí mismo. ¿Cómo es que una serie de valores desinteresados puede tener un interés social? Hay que dejar el orden social en manos de la policía y de los políticos. Aquí, al menos, es un pensador con una solución drástica al dilema que nunca deja de atormentar a la clase media: ¿cómo puede el orden político salvaguardar el individualismo sin ser socavado por él?

Si Nietzsche se aferra a la necesidad de una nueva mitología, no es principalmente por razones de estabilidad social. Más bien es porque, "si le falta el mito, [toda cultura] pierde su fuerza natural sana y creadora", como escribe en *El nacimiento de la tragedia* (Nietzsche, 1968a: 135). El mito se enfrenta a las pálidas abstracciones de la ley, la moral y el Estado con una imagen concreta, permitiendo que el arte vuelva a florecer. Hemos visto que para algunos pensadores anteriores, la mitología y la estética funcionaban como prótesis de la razón, inscribiéndola en el corazón de la experiencia común. Sin embargo, para el Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia*, la razón (o la verdad) y la estética son antitéticas. Se trata de una ruptura crucial con una historia del pensamiento en la que el arte y la verdad resultan inseparables. Lo estético o apolíneo es una extraordinaria ilusión que nos protege del horror dionisíaco de la existencia humana. Su tarea es la de ocultar la verdad en lugar de corporizarla. El arte trágico es tanto la

cultura como la negación de la cultura, por cuanto la belleza y el horror existen codo a codo. El animal poshumano es aquel que se atreve a abrazar el horror de la falta de sentido buscando en ello la oportunidad de expulsar al Creador y hacerse cargo valientemente de su propia vida, forjándose a sí mismo y al mundo que lo rodea según la forma que tome su fantasía. Lo común en el arte trágico es extraer sentido de la futilidad, belleza del terror y libertad de la necesidad.

En un sentido, Nietzsche anuncia el fin de la cultura tanto como la muerte de Dios. ¿Cómo puede haber cultura si el yo es una ficción, si los objetos son meros derivados de la voluntad de poder, si el consenso es despreciable, si el mundo es un caos impenetrable, si la historia de la civilización es una letanía de accidentes grotescos, si la moral es una cuestión de violencia sádica autoinfligida, si la realidad es un conjunto de interpretaciones parciales y la verdad, una ilusión para que la vida mejore? Sin embargo, por otro lado, la cultura conserva una importancia suprema en los escritos de Nietzsche. De hecho, en *La voluntad de poder* utiliza específicamente la palabra para denotar el estilo de vida espiritual del superhombre. La cultura como forma común de vida es dejada a un lado para que la cultura como autorrealización individual pueda desarrollarse más libremente. La cultura como una forma de vida compartida implica que cada individuo internaliza la ley, un proyecto esencial en su época pero que ahora debe dar paso a un animal de una nueva especie, que se comportará como un artefacto estético al darse su propia ley. Esta criatura se asemeja al ciudadano de Kant o de Rousseau en el hecho de que no se doblega ante ninguna autoridad que no haya sido creada por él mismo; pero difiere de él en que jura lealtad exclusiva a la ley de su propio ser. La aparición de este espléndido ejemplar de poshumanidad es lo que justifica la crónica de esa autotortura colectiva que conocemos como moral.

Una de las críticas al superhombre no es que se trate de una bestia protonazi dispuesta a aplastar la cara de los pobres, sino que representa apenas un avance respecto del héroe de la cultura clásica, sobre todo para un extraordinario pensador de vanguardia como Nietzsche. Es menos un Gengis Khan tardío que una criatura respetuosa, refinada y enérgicamente autodisciplinada, generosa de espíritu y de comportamiento magnánimo. De hecho, en *El crepúsculo de los ídolos* se elogia a Goethe –que no califica como bestia teutónica rubia– como una especie de *Übermensch*. A pesar de su escepticismo por el sujeto indiviso, Nietzsche no rechaza la ética de la

autorrealización. Por el contrario, la lleva hasta un extremo en que la idea de una cultura común se vuelve poco menos que impensable. Las normas sociales y las costumbres colectivas son opresivas en sí mismas, un error calamitoso que pasará directamente al posestructuralismo. El yo como una obra de arte está en contradicción con toda forma de existencia colectiva. Los dos principales sentidos de la cultura son ahora incompatibles.

Uno de los logros más importantes de Nietzsche es haber desmitificado el idealismo cultural. "¡Cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las 'cosas buenas'!", exclama en *La genealogía de la moral* (Nietzsche, 1968a: 498). Es un tema que comparte con los otros dos grandes desmitificadores de la época moderna, Marx y Freud. La cultura y la moralidad son el fruto de una historia bárbara de deuda, tortura, venganza, deber y explotación; en fin, de todo el horroroso proceso por el cual el animal humano es deformado y debilitado para adaptarse a la sociedad civilizada. El esfuerzo y la lucha de las cuales nacen todas las ideas de valor es lo que Nietzsche llama "genealogía", en contraste con el evolucionismo consolador de los idealistas culturales. Lo que ellos llaman "historia" no es para él más que "ese horrible dominio del absurdo y del azar" (Nietzsche, 1968b: 307). Es aquello de lo que el hombre necesita ser curado, no lo que le asegura una transición sin fricciones hacia un futuro de mayor esplendor. Cada avance de la civilización ha sido pagado en la moneda del sometimiento y del autotormento. La moral nace de la violencia y la autorrepresión. Su hogar es el espacio interior de la culpa, la enfermedad y la mala conciencia que a algunos les gusta llamar "subjetividad". Representa una mutilación del espíritu y los que no pueden ver más allá de ella (Kant, los ingleses, los religiosos) son despreciables eunucos.

Al igual que la mayoría de los vanguardistas, Nietzsche es un amnésico devoto. Podemos inaugurar el futuro solo por el olvido deliberado de las catástrofes del pasado. No hay aquí una visión kantiana o schilleriana de *Bildung* ni fe en un movimiento progresivo a través del cual la humanidad pueda realizar sus fuerzas colectivas. Como con Marx, aunque en un sentido bastante diferente, solo a través de una ruptura fundamental y una reconstrucción podremos reparar nuestra condición. Hay otras afinidades con Marx. A pesar de su disgusto por la metafísica, Nietzsche es un genuino representante de la teodicea cuando se trata de los aspectos menos loables de la conducta humana, a los que ve como parte del futuro floreciente de la humanidad. La trascendencia requiere el bautismo de la cloaca para la

totalidad de la especie, más que para los individuos. La era de la ley moral puede haber sido un desastre, pero también es el preludio esencial para el advenimiento del *Übermensch*. (4) De manera similar, se puede argumentar que Marx vio el capitalismo, con toda su miseria y brutalidad, como indispensable para el advenimiento del socialismo (Eagleton, 2011: cap. 3).

Nietzsche no es, como Marx, un materialista histórico, pero es un materialista a su manera, al poner al descubierto los orígenes bajos de tantas cosas que se presentan como nobles y eternas. Las ideas más sublimes tienen su raíz en la necesidad, la ansiedad, la envidia, la malicia, la rivalidad, la agresión. También se hace cargo de una rama del materialismo "vulgar" de Schopenhauer, que ve la historia humana como una especie de zoología e incurre en un grosero reduccionismo fisiológico. El discurso de Schopenhauer es, entre otras cosas, el discurso de la faringe y la laringe, hecho de calambres, convulsiones, epilepsia, tétanos e hidrofobia. Para Nietzsche como para Marx, la cultura se funda en la materialidad del cuerpo. En *La gaya ciencia* se pregunta si la filosofía "no habrá sido hasta hoy únicamente una exégesis del cuerpo y *un malentendido con relación al cuerpo*" (Nietzsche, 1974: 35; las cursivas me pertenecen) y en *El crepúsculo de los ídolos*, en un estilo típicamente carnavalesco, observa con solemnidad impostada que ningún filósofo ha hablado aún con gratitud y respeto acerca de la nariz humana.

***

El discurso de la ciencia, se trate de la nariz o de asuntos más cruciales, iba a plantearle a la cultura sus propios desafíos. Para Darwin, las culturas humanas son brotes accidentales de procesos que en sí mismos carecen de todo sentido. Para él, como para Nietzsche y Freud, la falta de sentido está en el origen del sentido. Si Schelling había intentado incorporar las ciencias naturales dentro de su visión espiritual, pensadores como Comte y Spencer trataron de hacer lo contrario. Los significados y los valores humanos debían estar bajo el dominio de leyes que también rigen la evolución de los moluscos y el movimiento de los planetas. Para el naturalismo y el positivismo, el espíritu humano dejaba de ser irreductible. Podía haber una ciencia de la humanidad, tanto como una hermenéutica. Más tarde, el estructuralismo desempeñaría su propio papel en la indagación de la centralidad de la cultura, tratando todas esas formas de vida como meras

variaciones de un conjunto de leyes permanentes de una inteligencia universal. También están aquellos para los que el psicoanálisis puede considerarse una ciencia del sujeto humano.

A medida que se desarrolla el siglo XIX, el concepto de cultura comienza a perder su inocencia. Comienza a intensificarse una sospecha que ya se insinuaba en los escritos de Jean-Jacques Rousseau, a saber, que el precio que pagamos por la civilización es demasiado alto, que el refinamiento de una élite significa la angustia para muchos. En la visión de Rousseau, las artes y las ciencias han sido por lo general agentes de corrupción moral. No puede haber civilización sin vanidad, lujo, indolencia y degeneración. Friedrich Schlegel, junto con otros románticos, critica la cultura porque nos distanció de la naturaleza. Los deseos que engendra en nosotros están contaminados desde un principio. Las aspiraciones humanas no son un bien indiscutible. Ya no es posible suponer, junto con los románticos más libertarios, que el deseo se vuelve morboso solo cuando resulta frustrado por alguna fuerza externa. Nuestros poderes tienden a corromperse no solo a causa de su represión, alienación o unilateralidad. Por el contrario, están infectados desde un principio por alguna enfermedad. El deseo es una fuerza perversa y semipatológica, que espera con un placer autolacerante la perspectiva de su propia desaparición. Así, la era moderna tardía mira retrospectivamente por encima de la cabeza de los románticos libertarios y los *philosophes* racionalistas hacia la idea premoderna del pecado original, una noción ausente en Marx, pero que Freud va a reinventar en su propio lenguaje posagustiniano.

La caída de la naturaleza a la cultura es afortunada, pero implica introducir cierta dosis de violencia en nosotros mismos. En el núcleo de nuestro ser hay un déficit o una amnesia sin la cual no puede haber creatividad. De Nietzsche a Adorno, los beneficios de la civilización no son negados, pero el "confuso terror de hormiguero bajo la piedra de la cultura" llama cada vez más la atención. (5) En la era de Auschwitz, la palabra que había llegado a significar la forma más compleja de refinamiento humano "cultura" está ligada también a una degradación indescriptible. En un famoso fragmento, Walter Benjamin comenta:

> Todo el arte y la ciencia que el materialista histórico perciba tiene sin duda una procedencia que él por cierto no puede contemplar sin horror. Pues todo eso debe su existencia no tan solo al esfuerzo de aquellos grandes genios que lo han ido creando, sino también –en mayor o menor grado– a la esclavitud anónima de sus contemporáneos. No hay ningún documento de cultura que

> no sea al mismo tiempo documento de barbarie […]. [La historia de la cultura] incrementa la carga de tesoros que se van acumulando en las espaldas de la humanidad, pero no le da a esta la fuerza de sacudirse dicha carga y alcanzar a tomarla entre sus manos (Benjamin, 1979: 359-361).

También Georg Simmel encuentra estos tesoros culturales como una pesada carga. En su concepción, la cultura es el espíritu en forma objetivada; pero en los tiempos modernos llega a aplastar la existencia subjetiva, asumiendo por su cuenta una lógica autónoma fríamente indiferente a los fines humanos. Los seres humanos se tambalean ahora bajo un opresivo exceso de cultura, más que marchitarse por su falta (Simmel, 1997).

La evaluación ambivalente que hace Benjamin de la cultura es la del marxismo en su conjunto. Al menospreciar toda forma de primitivismo, canta loas a la civilización, mientras que, frente al progresismo panglossiano, insiste en el precio atroz que la humanidad ha sido obligada a pagar por semejante logro. En vez de negar la cultura, el marxismo la cambia de lugar. La cultura no progresa por su cuenta, como creen los culturalistas posmodernos. Por el contrario, surge de fuerzas materiales que no son en sí culturales, así como el lenguaje es el producto de marcas que no tienen un significado en sí mismas, o la conciencia para Freud tiene su origen en fuerzas que no están dotadas de sentido. Además, la cultura, que para Schiller y Arnold constituye un principio de unidad, para Marx es una forma de enmascarar la división. La cultura, en síntesis, está demasiado cerca de la ideología y de los trabajos forzados como para que pueda ser afirmada en forma inequívoca. Su pretensión de ser reconocida como el polo opuesto del poder es engañosa o ingenua.

La diferencia entre Marx y Nietzsche sobre este tema no es una cuestión de si lo alto y noble tiene su origen en lo bajo. A este respecto, ambos son materialistas. La cuestión pasa por lo que cada uno hace con ese hecho. Desde un punto de vista marxista, el problema de si los frutos de la civilización justifican la barbarie que intervino en su formación queda abierta. Un marxista podría sostener (aunque sorpresivamente pocos de ellos lo hacen) que ninguna abundancia de futuras riquezas puede justificar el duro esfuerzo que ha sido el destino de la mayoría durante el transcurso de la historia de clases. ¿Cuánto tiempo tendría que durar un futuro orden socialista y con cuánto vigor necesitaría desarrollarse para reparar un pasado que oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos? Si hay una luz al final del túnel, ¿qué ocurre con aquellos que perecieron a lo largo de

las vías y se perdieron al costado del camino, aquellos que no han tenido ninguna redención política, cuyos nombres han sido borrados de los registros históricos?

Por su parte, Nietzsche no tiene ninguna duda de que la civilización vale cada centavo de la brutalidad que ha implicado. En un fragmento excluido de *El nacimiento de la tragedia*, justifica fríamente el papel de la esclavitud en la génesis del arte griego antiguo y propone con descaro que en los tiempos modernos "la miseria de las masas trabajadoras debe intensificarse aún más con el fin de permitir que un número de seres olímpicos produzcan el mundo del arte" (cit. en Bowie, 1990: 224). No es difícil nombrar por lo menos a uno de los miembros de la clase de los olímpicos. La cultura es lo opuesto de la explotación, pero también es lo que la legitima. Al justificar la miseria de las masas, la cultura es ideológica en el sentido marxista del término; pero en la visión de Nietzsche no es ideológica en el sentido de que deba tratar de encubrir o de negar el hecho. Uno de los más grandes pensadores liberales, John Stuart Mill, coincide con Nietzsche en que la esclavitud en el mundo antiguo estaba justificada por la cultura política e intelectual que hizo surgir.

Una teodicea de este tipo es incompatible con la tragedia. El sufrimiento a los ojos de Nietzsche se afirma como el suelo del cual brota la cultura, pero también es exaltado por ser parte integral del desarrollo humano. La existencia es dura, cruel y arbitrariamente destructiva, y el *Übermensch* es un ser eróticamente ambiguo, viril y masoquista a la vez, que se complace en infligirse dolor para refrenar sus pasiones. Solo los *castrati* espirituales de distinta calaña son incapaces de asumir esta ética guerrera con un grito de trágico júbilo. Para Nietzsche, los cristianos en particular pertenecen a este campo, pues disfrutan de sus penas con perverso placer.

De hecho, podría decirse que el cristianismo es un credo más trágico que la propia doctrina de Nietzsche, precisamente porque considera inaceptable el sufrimiento. La fe cristiana resulta ser el trágico acto de enfrentarse con la pena y la desesperación con el fin de redimirlas; pero esto solo es posible si se las ve tal cual son, no como envidiables oportunidades de ejercitar los músculos morales. El Jesús del Nuevo Testamento nunca les aconseja a los enfermos reconciliarse con su sufrimiento. Por el contrario, parece considerar el origen de sus dolencias como un mal. En Getsemaní, presa del pánico ante la perspectiva de su propia muerte inminente, ora para ser liberado de su destino. El destino que le aguarda puede ser trágico pero no

heroico, como sí lo sería si sufrir fuera considerado ennoblecedor. Por el contrario, estas ejecuciones políticas son trágicas no solo porque el dolor no tiene ningún mérito en sí mismo, sino también porque son en su mayor parte evitables. Uno piensa en la sardónica reelaboración que hace Brecht de la doctrina de la fatalidad trágica: "Los sufrimientos de este hombre me horrorizan porque son innecesarios". Jesús no necesitaba morir, así como ningún otro preso político tiene que perecer. No reconocer esto es excusar a los poderes que imponen dichas penas. Si algún valor puede extraerse del sufrimiento, tanto mejor. Sin embargo, sería preferible que los beneficios que uno puede obtener provinieran de una fuente menos dolorosa. Nietzsche, por el contrario, solo puede ver cobardía en el acto de evitar el dolor. Para él, la adversidad tiene un valor en sí. Su visión trágica corre el riesgo de hacer aparecer al sufrimiento como demasiado significativo. Theodor Adorno sospechaba de la tragedia precisamente por esta razón. Le parecía que la tragedia ponía demasiado sentido en el sinsentido, lo cual aminoraba su horror (Adorno, 1974: 423). En el arte, el riesgo es que la forma haga que lo sórdido de su contenido sea más aceptable y coherente de lo que es.

***

Si Marx y Nietzsche nos recuerdan los exorbitantes costos de la cultura, Freud es uno más que reconoce la sangre y la crueldad que se encuentran en el fondo de todas las cosas buenas. En sus últimos escritos, Freud localiza en el hombre una agresión primaria sublimada, fusionada con Eros, constructora de ciudades, orientada a la tarea de someter a la naturaleza con el fin de extraer de ella una civilización. (6) La pulsión de muerte agazapada en nuestra violencia resulta burlada y puesta al servicio de la construcción de un orden social. Pero el establecimiento de ese orden, así como la vida dentro de él, implica la renuncia a cualquier forma de gratificación, una tarea que queda a cargo del superyó, fuente de la autoridad, el idealismo y la conciencia moral, vital para el mantenimiento de la existencia social. Cuanto más civilizados nos volvemos, más renunciamos a la satisfacción; y, cuanto más obedientemente lo hacemos, más facultado está el superyó para descargar su refinado terror sobre nosotros. Además, como el yo masoquista, con su deseo crónico, extrae un obsceno placer del castigo, nos encontramos atrapados en una complicidad

morbosa entre la ley y el deseo, dos fenómenos que un libertario ingenuo imagina como antitéticos. Libertarios más inteligentes, como William Blake, no albergaban tales ilusiones.

Sentirse satisfecho equivale entonces a sentirse culpable, una culpa agudizada por el placer que obtenemos del poder que nos castiga. Cuanto más admirablemente idealistas nos ponemos, más se aviva en nosotros una cultura del odio letal contra nosotros mismos. Por otra parte, cuanto más le dediquemos nuestras energías libidinales (o Eros) a la tarea de construir una civilización, más menguados quedarán dichos recursos, de modo que podrán volverse presa de su inmemorial antagonista, Tánatos o la pulsión de muerte. En cualquiera de estos casos, el proceso de civilización conlleva un rasgo particularmente autodestructivo. Si la pulsión de muerte se esconde en la necesidad de crear, entonces lo que hace por la civilización también amenaza con arruinarla. Nuestro afán de orden contiene un elemento anárquico.

Es posible, plantea Freud, que el proyecto de cultura o civilización nos exija más de lo que somos capaces de dar, entre otras cosas, porque el superyó, al ser obtuso y vengativo, emite sus edictos con absoluta indiferencia de la posibilidad o imposibilidad de obedecerlos. La cultura es un asunto tremendamente inestable. Una sociedad que no puede evolucionar más allá del punto donde la satisfacción de una minoría depende de la supresión de la mayoría "no puede durar mucho tiempo, ni tampoco lo merece", escribe Freud en *El porvenir de una ilusión* (Freud, 1985b: 192). Las implicaciones políticas de esta postura son dramáticas. Durante el siglo XX, iban a volverse lo suficientemente evidentes como para que podamos ahora ocuparnos de ellas.

---

1. Para una valoración inusualmente positiva de este pensador por parte de un colega alemán igualmente pesimista, véase Horkheimer (1974: cap. 4).

2. Acerca del pensamiento de Strauss, véase Strauss (1953; 1959).

3. Para un clásico estudio del tema de la muerte de Dios en la literatura del siglo XIX, véase Miller (1963). El estudio de Miller, muy influenciado por la escuela de fenomenología de Génova, es una de las obras más sofisticadas y originales que tenemos sobre la literatura del período.

4. Para esta teleología nietzscheana que las lecturas posmodernas de su obra dejan completamente a un lado, véase Eagleton (1990: cap. 9).

5. La cita pertenece a Adorno (1967: 260).

6. Véase en particular Freud (1985a). Freud había empleado el término “cultura” en lugar de “civilización” en el título original de la obra. Véase también Brown (1968).

6. Modernismo y posmodernismo

A medida que el poder de la religión comienza a declinar, sus diferentes funciones se redistribuyen como un precioso legado entre aquellos que aspiran a ser sus herederos. El racionalismo científico se hace cargo de sus certezas doctrinales, mientras que la política radical hereda su misión de transformar la faz de la tierra. La cultura en el sentido estético salvaguarda una parte de su profundidad espiritual. De hecho, la mayoría de las ideas estéticas (creación, inspiración, unidad, autonomía, símbolo, epifanía, etc.) son en realidad fragmentos desplazados de teología. A los signos que realizan lo que significan se los llama "poesía" dentro de la estética y "sacramentos" dentro de la teología. Mientras tanto, la cultura en el sentido más amplio del término conserva algo del *ethos* comunitario de la religión. La ciencia, la filosofía, la cultura y la política, no es necesario aclararlo, sobreviven a la caída de la religión como empresas por derecho propio. Sin embargo, mientras se dedican a sus propios asuntos, también tienen que hacerse cargo de algunas de sus funciones.

Como la religión, la alta cultura juega un doble papel, ofreciendo por un lado una crítica de la civilización moderna, mientras que por el otro se propone como refugio de su degeneración. En el linaje de la llamada *Kulturkritik*, los objetos de sus críticas fueron legión: la ciencia, el comercio, el racionalismo, el materialismo, el utilitarismo, la igualdad, la democracia y la civilización de masas. "Respecto de la democracia en Alemania", escribió el joven Thomas Mann, "creo completamente en su realización: esto es precisamente lo que me hace ser pesimista" (Mann, 1983: 364). (1) Esta herencia radical-conservadora pasó de Schiller, Coleridge, Carlyle, Kierkegaard y Alexis de Tocqueville a Nietzsche, Karl Mannheim, Julien Benda, Ortega y Gasset, el primer Georg Lukács, el joven Thomas Mann, Martin Heidegger, D. H. Lawrence, T. S. Eliot, W. B. Yeats, F. R. Leavis y algunas otras luminarias del siglo XX. En nuestros días, la antorcha ha sido llevada en alto por George Steiner, tal vez el último

de los *Kulturkritiker*. Existen argumentos convincentes para incluir a Ludwig Wittgenstein dentro de las filas de estos pesimistas culturales conservadores (véase Turnbull, 2007).

Hay también una versión de izquierda de la cuestión, visible en los escritos de la Escuela de Frankfurt. Sus adherentes favorecieron la democracia pero no la cultura de masas; la libertad y la igualdad, pero no el racionalismo y la tecnología. La obra de Herbert Marcuse ensaya algunos de los temas familiares de la *Kulturkritik*, pero también desenmascara la ilusión de la cultura como fuerza redentora. (2) A fines de los años sesenta, una versión de esta crítica de la cultura iba a tomar las calles. Unos años más tarde el situacionismo, la última de las vanguardias revolucionarias, exhalaba su último aliento. Por el momento no habría más reuniones a gran escala de cultura y política, de las cuales el nazismo había proporcionado el ejemplo más nocivo. En su lugar, en la época del posmodernismo, comenzó a tomar protagonismo una nueva especie, conocida como "política cultural". El modernismo, en términos generales, recurría a la cultura como alternativa de la política; el impulso posmoderno, por el contrario, era fusionar las dos cosas.

Para los mandarines de la *Kulturkritik*, la ética era preferible a la política, el pesimismo al progresismo, el respeto a la ilustración, la élite a las masas, el individuo al Estado, la comunidad a la sociedad y lo espiritual a lo racional. Para el joven Thomas Mann, que sostenía que la estética era enemiga de la política, todo esto se reducía a una opción por los alemanes en contra de los franceses, en un momento en que las dos partes estaban muy ocupadas matándose entre sí en las trincheras de la Primera Guerra Mundial (Mann, 1983: 364). Intelectualmente hablando, la disputa entre alemanes y franceses ha sido vista como un conflicto entre cultura y civilización, una distinción que a Freud le parecía completamente vacía (Freud, 1985a: 184). Sus teorías acerca de la sublimación, la represión, la agresividad y otras similares son indiferentes a esta división. La distinción entre ética y política le parecía igualmente insignificante comparada con la lucha intestina entre Eros y Tánatos. Como comenta Francis Mulhern (2000: 28), Freud demostró "la unidad sustancial de 'cultura' y 'civilización', y por lo tanto socavó la lógica del 'hombre de la cultura'". Aun así, aunque su visión de la humanidad está más cerca de la de Hobbes que de la de Schiller, era lo suficientemente *Kulturkritiker* como para

sostener que la sociedad consistía en unas cuantas almas valientes y desinteresadas asediadas por las masas "haraganas e iletradas".

No hay muchas figuras más paradigmáticas de estos revolucionarios conservadores que la del autor alemán Stefan George. Inspirado por una combinación de platonismo, prerrafaelismo, simbolismo francés, esteticismo, medievalismo y nacionalismo alemán, George combina el temor al bolchevismo con la creencia de que el capitalismo industrial había destruido todas las normas y valores tradicionales. La élite exclusiva de artistas que se agrupó a su alrededor despreciaba la *realpolitik* y estaba visceralmente en contra de cualquier aspecto de la modernidad, en particular, de la democracia. El propio George proclamaba la necesidad de un profeta, el mesías de un nuevo *Reich*, no fácilmente distinguible de él, que purificaría la raza y forjaría una nueva cultura nacional en su patria. Sorprendentemente libre de falsa modestia, se presentó a un concurso en Múnich en 1904 disfrazado de Dante, junto con un joven amigo vestido de paje florentino. Algunos de los nazis adoptarían a George como un precursor cultural, mientras que otros lo despreciarían por decadente (Klieneberger, 1991; Rieckmann, 2005).

De Hölderlin a Steiner, uno de los motivos más persistentes de esta tradición ha sido la idea de tragedia. ¿Por qué este tema ha surgido con tanta frecuencia en el pensamiento de la Europa moderna, sobre todo cuando en el largo camino que va de Georg Büchner a Henrik Ibsen hay tan pocas obras para destacar? Como comenta Simon Critchley, la filosofía de lo trágico insiste en la tradición intelectual alemana con "una persistencia extraña" (Critchley, 1999: 219). Una de las razones, sin duda, es que la idea de tragedia ha funcionado como una crítica indirecta de la modernidad. Representa un recuerdo de la nobleza en medio de la monotonía de la época burguesa, un residuo de trascendencia en una época de materialismo. El arte trágico es un asunto de dioses, héroes, guerreros, mártires y aristócratas más que de ciudadanos de clase media comunes y corrientes. (3) La experiencia que registra está restringida en buena parte a una élite espiritual. Trata de mitos, de rituales, del destino, la culpa, los grandes crímenes, la expiación y los sacrificios sangrientos más que de fábricas de algodón y del sufragio universal, y evoca sentimientos cuasirreligiosos de temor, respeto, horror y sumisión.

La tragedia es todo lo que la modernidad no es: aristocrática más que igualitaria, espiritual más que científica, absoluta más que contingente, una

cuestión de destino más que de libre determinación. Lejos de sobredimensionar el valor del hombre a la manera del progresismo de clase media, el arte trágico lo castiga, obligándolo a pasar por el infierno para recordarle su condición pecaminosa y mortal. Pero, al hacerlo, revela en su héroe una resolución y una audacia fuera del alcance del rebaño. No hay esperanza de ningún tipo que pueda sobrevivir a las fuerzas destructivas desencadenadas por este arte. Sin embargo, son fuerzas que se encuentran con una capacidad de resistencia espiritual que vale más que cualquier esquema de utopía política.

No hay que abandonarse al sufrimiento, a la manera de los humanistas de espíritu delicado. El arte de la tragedia desprecia toda esa debilidad moral. En cambio, el dolor debe ser aceptado al estilo del guerrero y del noble como prueba definitiva de su propio valor. Solo un empleado de banco o un comerciante mete el rabo entre las patas ante la cabeza de Medusa o las Furias pestilentes. Sin embargo, el dolor en cuestión no está desprovisto de sentido, ya que la tragedia es también una forma secular de teodicea. Puede que el mundo no tenga un sentido moral o racional, a diferencia de lo que piensa el Iluminismo, pero es posible extraer un valor supremo de la desintegración y el fracaso. De esta manera se puede seguir teniendo esperanzas sin caer en las garras de los apologistas del progreso. Dioniso, el dios de las artes, es agonía y éxtasis reunidos en una misma persona, el dios del goce obsceno pero también de la alegría y la regeneración.

El mundo de la tragedia es oscuro y enigmático, una oscuridad que pone de relieve los límites de la razón humana. La razón se revela como la facultad más frágil de todas, en contraste con las fuerzas demoníacas que la rodean. Pero esta desconfianza de la razón no es una caída en el nihilismo, ya que el arte trágico nos transmite al mismo tiempo el sentido de un orden cósmico. Este orden no debe ser demasiado palpable ni esquemático, lo que significaría capitular frente al racionalismo de la clase media; pero tampoco debe ser tan elusivo como para sugerir que los cielos se burlan de cualquier esfuerzo humano. En vez de eso, hay que aferrarse al valor humano y reconocer al mismo tiempo su fragilidad. Debe buscarse un camino entre el cinismo y el triunfalismo. Con su halo de misterio y trascendencia, la tragedia es una crítica al racionalismo superficial del Iluminismo. También es un reproche a su individualismo. La fe en que el hombre es capaz de determinar su propio destino como un agente libre revela inmadurez.

Semejante visión no puede sobrevivir a la implacable fuerza del destino, a la naturaleza colectiva de la acción trágica o a los engranajes insondables de los destinos humanos que revela. Tal libertad es simplemente ignorancia de la necesidad. La tragedia desmantela la oposición entre las dos, rechazando tanto un subjetivismo errante como un determinismo degradante. Tanto la libertad como la necesidad, escribe Schelling en *Filosofía del arte*, "aparecen vencidas y vencedoras a la vez, en su máxima indiferencia" (Schelling, 1999: 436). Hacer del destino una decisión propia es confundir la distinción entre lo voluntario y lo inevitable. Hay esperanzas, entonces, pero no derroche de optimismo.

Si el protagonista fuera completamente responsable de su situación, el sentido trágico quedaría fatalmente debilitado. No estamos dispuestos a derramar lágrimas por aquellos que matan a sus padres o sacrifican a sus hijas con pleno conocimiento de lo que están por hacer. De este modo, el culto burgués de la libertad individual debe ser rechazado. Pero tampoco el héroe es un mero títere de fuerzas externas, como los materialistas mecanicistas conciben a la humanidad. Se necesitaba una relación diferente entre el libre albedrío y el determinismo. Optando por entregarse a la necesidad, el protagonista revela una forma de libertad más preciosa que cualquier otra cosa que pueda ofrecer el mercado. Ningún acto puede ser más libre que la decisión de renunciar a la propia libertad. Al hacer esta elección, el héroe rinde tributo a la libertad al mismo tiempo que se somete a la ley. Por lo tanto, se pone por encima del vulgar determinismo; pero, por cuanto se trata de una trascendencia a la que accede a través de la sumisión, tenemos que reconocer los límites de la voluntad. Al celebrar la libertad humana, reconocemos también las virtudes de la humildad y el sacrificio. En este sentido, la tragedia ofrece una solución estética a un problema político y filosófico. Nos enseña cómo resolver el conflicto entre libertad y determinismo que ha infectado el pensamiento de la época moderna. Un modo de hacerlo es sustituyendo el determinismo vulgar por la idea más elevada de la providencia o de los dioses. Así, la tragedia ha servido durante la época moderna como otra forma de divulgar la religión, fácil de imponer por ser una cuestión de imagen más que de concepto. Las almas nobles de espíritu no responden a las teorías de los filósofos burgueses iluministas escribiendo tratados por su propia cuenta. En lugar de ello, apuntan triunfalmente a una forma de arte, esa en la cual lo que no puede decirse con facilidad podrá, sin embargo, ser mostrado.

Es notable lo resistente que resulta la fe en que el arte puede salvarnos. Es el tema de Nietzsche de punta a punta. Es una esperanza capaz de sobrevivir a la caída del consenso en el victorianismo tardío y a la masacre de la Primera Guerra Mundial. Versiones de ella pueden encontrarse tanto en Bloomsbury como en *Scrutiny*, enemigos declarados en tantas otras cuestiones. El arte es una fortaleza contra la invasión de la barbarie. "La poesía", escribe I. A. Richards con sorprendente candor, "es capaz de salvarnos; es un medio perfectamente adecuado para superar el caos" (Richards, 1926: 82-83). F. R. Leavis habla de hacer frente a una burda sociedad materialista con la "profundidad religiosa de los pensamientos y sentimientos" que se encuentran en la gran literatura (Leavis, 1962: 23). "Después de que uno ha abandonado la creencia en Dios", señala Wallace Stevens, "la poesía es esa esencia que toma su lugar como redención de la vida" (Stevens, 1977: 158). Y escribe en "El hombre de la guitarra azul":

> La poesía
> excediendo la música,
> tomará su lugar,
> su vacío firmamento y sus himnos.

Es una nota que ya puede escucharse en Mallarmé, para quien el papel apropiado del arte es triunfar sobre la religión. (4) Después de haber estado al servicio de la teología, la estética hace ahora el intento de suplantarla. La alta modernidad está atravesada por el espiritualismo, por cuanto la obra de arte constituye una de las últimas avanzadas de lo aurático en un mundo espiritualmente degenerado. El posmodernismo, con su notoria falta de afecto, es posaurático y también, en cierto sentido, posestético, ya que la estetización de la vida cotidiana se extiende hasta el punto en que se socava la idea misma de un fenómeno especial llamado "arte". En su extensión generalizada, la estética como categoría queda anulada.

La imaginación como medio de la gracia es uno de los motivos permanentes del modernismo, desde el poder redentor de la memoria en la gran novela de Proust hasta la vocación sacerdotal del artista joyceano. Henry James encuentra en el arte una forma de santidad y autoinmolación. Epifanías de la trascendencia rondan la ficción de Woolf y la poesía de Rilke. Una antropología basada en la muerte, el sacrificio y el renacimiento subyace a los poemas modernistas ingleses de mayor renombre. Su autor sostendrá más tarde en sus *Notas para la definición de la cultura* que la

cultura de un pueblo debe basarse en la religión si pretende prosperar. Sin embargo, no hay muchos artistas modernistas que sean anglocatólicos devotos y su estrategia preferida era, por consiguiente, que la cultura reemplazara a la religión, no que se fundara en ella. La sombra de la muerte de Dios todavía cae sobre la obra de uno de los críticos más resueltamente seculares del siglo XX, Frank Kermode, para quien los mitos tanto religiosos como políticos debían darle paso a una ficción autoconsciente, como sostiene en *El sentido de un final*.

Dios no está exactamente muerto, pero le ha dado la espalda a la humanidad, que ahora puede sentir su insoportable presencia solo en su ominosa ausencia. La noción ligeramente desesperada de la estética como una forma de trascendencia secularizada llega hasta la Herbert Read Memorial Lecture que Salman Rushdie dio en 1990, donde ensaya una serie de lugares comunes liberales acerca de que la tarea del arte es ofrecernos preguntas más que respuestas. No es obvio que esta haya sido la forma en la que Dante o Miguel Ángel veían la cuestión. A Rushdie tampoco parece molestarle mucho la idea de que, si el arte es verdaderamente la versión moderna de la trascendencia, el número de hombres y mujeres depositarios de la gracia es aún menor de lo que el más riguroso de los calvinistas podría suponer (Rushdie, 1991). (5)

Con el advenimiento de la modernidad, los dos sentidos principales de la cultura, el estético y el antropológico, se separan cada vez más. Solo pueden converger en mundos imaginarios como el México de Lawrence, las mansiones anglogalesas de Yeats, la sociedad orgánica de *Scrutiny*, la sociedad cristiana estratificada de Eliot, la estética del sur de la Nueva Crítica estadounidense o la visión de Heidegger de una práctica filosófica llevada a cabo entre campesinos. (Adorno replicó que le hubiera gustado conocer qué opinaban los campesinos acerca de esto.) La contienda entre la cultura como arte y la cultura como forma de vida es una disputa entre cultura minoritaria y cultura popular, que a partir de ahora se enfrentarán como rivales mortales. Entre otras cosas, el modernismo constituye una reacción defensiva a la industria cultural, a la cual nació hermanado. El sueño del Iluminismo radical –una cultura que fuera a la vez letrada y popular, lo bastante ingeniosa como para desafiar a los poderes reinantes, pero lo suficientemente lúcida como para elevar a la gente común hasta su estándar– parece haberse terminado, al igual que el deseo romántico de unir

arte, cultura y política en un proyecto común. No fue un momento de síntesis sino de divisiones.

***

De Coleridge en adelante, la cultura y la civilización en general han sido vistas como antagonistas más que como aliadas. Pero esto no siempre fue así. En la Inglaterra del siglo XVIII, la ideología del humanismo comercial, como G. A. Pocock la ha llamado, puso a las dos en estrecho contacto (Pocock, 1985). (6) De hecho, las dos están reunidas en la misma palabra "civilización", que denota tanto cualidades morales como logros materiales. Según la teoría, es probable que las transacciones comerciales vuelvan a los individuos más prósperos y también más cultos, suavizando sus bordes más ásperos, erosionando su provincianismo y sus aristas, y fomentando un fondo de simpatía mutua que a su vez haga que los canales comerciales sean más fluidos y eficientes. La arrogancia y la falta de cortesía del antiguo orden aristocrático dan paso a *le doux commerce*. La paz y la civilidad son buenas para los negocios. La *politesse* permite que los engranajes de la economía funcionen mejor. Para el *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, de Adam Ferguson, los sentimientos y las relaciones sociales van de la mano, por cuanto la ampliación del comercio y la difusión de los sentimientos morales resultan experiencias recíprocamente enriquecedoras. El intercambio puede ser beneficioso tanto en lo espiritual como en lo económico, sobre todo en el acto de ponerse en el lugar del otro, que es el modo en que funciona la imaginación empática. No es casualidad que Adam Smith sea un moralista y un economista. El mercader y el hombre de sentimientos no deben ser considerados como antagónicos.

El siglo XX fue testigo de otro modo de reunir cultura y civilización, que difícilmente pueda estar más alejado de los cafés del siglo XVIII. La civilización, en el sentido de industria y tecnología, podía ser puesta al servicio del arte. De todos modos, este era el sueño de la vanguardia revolucionaria, para la cual el arte podría sobrevivir adaptándose a la era de la reproductibilidad técnica en lugar de resistirse a ella, a la manera de la alta modernidad. Era necesario inventar nuevas formas de cultura tecnológica y apropiarse de las existentes. La apuesta de los futuristas, los constructivistas y los surrealistas, que estaban decididos a sentarse a la

mesa con el diablo, era que la historia, según la frase de Marx, podría progresar por su lado malo, es decir, que era posible aprovechar el aparato tecnológico del sistema existente y usarlo con fines revolucionarios. Las técnicas del capitalismo podrían usarse para subvertir sus formas de subjetividad. La base podría ponerse en contra de la superestructura.

El experimento fracasó, aplastado por el estalinismo tanto como por el nazismo. Tan solo unas décadas más tarde, con el surgimiento del posmodernismo, las dos versiones de la cultura en cuestión podrían finalmente ser reconciliadas. Desde la década de 1980 en adelante, la cultura, en el sentido del arte, se volvió cada vez más populista, callejera y vernácula, mientras que la cultura como forma de vida se estetizó de punta a punta. Para los helenistas y los románticos, esto último quería decir un tipo de vida cotidiana que fuera creativamente plena; para el posmodernismo, con mucha menos euforia, significó una política y una economía que dependen de la imagen. La unión largamente soñada entre el arte y la vida cotidiana, que para la vanguardia revolucionaria se consumaba en los murales políticos o en el teatro de propaganda, se hallaba en la moda y el diseño, en los medios de comunicación y las relaciones públicas, en las agencias de publicidad y los estudios de grabación. La cultura le abría sus brazos a la vida cotidiana que la *Kulturkritik* consideraba su peor enemigo.

Sin embargo, lo que se gana en términos democráticos, se pierde en términos críticos. La *Kulturkritik*, con su desprecio altanero por los hábitos cotidianos, fue una forma elitista del conservadurismo; el posmodernismo, con su fusión de arte y mercado, una forma populista. Si la *Kulturkritik* es demasiado cáustica en su visión de los lugares comunes, el posmodernismo resulta demasiado cómplice. Ambos miran con recelo el modo de vida de las mayorías: la *Kulturkritik*, debido a lo que considera su mediocridad deprimente; el posmodernismo, porque asume falsamente que los consensos y las mayorías son intrínsecamente ignorantes y, por lo tanto, tiene una preferencia ideológica por los márgenes y las minorías. La *Kulturkritik* desdeña por tediosas cuestiones tales como el Estado, la clase, la economía y la organización política; el posmodernismo, embelesado con lo marginal, lo aberrante y lo transgresor, tampoco muestra mucho más entusiasmo por esos temas.

El posmodernismo es en muchos aspectos una posdata de Nietzsche, un Nietzsche aliviado de su carga cuasimetafísica: sin la voluntad de poder ni

el superhombre ni el relato poco menos que teleológico del pasaje de la humanidad del salvajismo al esplendor moral. También abandona su visión trágica. Si la *Kulturkritik* hace un uso excesivo de la tragedia, el posmodernismo queda desconcertado ante ella. Es una forma cultural postrágica, en el sentido en que Morrissey es pos-Mozart más que en el sentido en que Alain Badiou es posmarxista. No es como si hubiera sido forzado a atravesar la tragedia para emerger, debidamente transfigurado, en la otra orilla. Desde su punto de vista, enfrentarse con una realidad carente de sentido no es un escándalo, sino un hecho que debe ser aceptado. El modernismo demuestra una disposición a encontrar fuerzas oscuras y dionisíacas, incluso la posibilidad de una disolución total en su celosa búsqueda de la verdad. El posmodernismo no ve la necesidad de tal cosa. Es demasiado joven como para recordar que hubo un tiempo en el que existieron (según alegan) la verdad, la unidad, la totalidad, la objetividad, los universales, los valores absolutos, las identidades estables y los fundamentos sólidos, y por lo tanto no encuentra en su aparente ausencia nada de inquietante. En este sentido, difiere de sus precursores modernistas, que estuvieron lo suficientemente cerca de la explosión original como para seguir aturdidos por las ondas expansivas. Para el posmodernismo, por el contrario, no hay fragmentación, puesto que la unidad nunca dejó de ser una ilusión; no hay falsa conciencia, porque no hay verdad inequívoca; no hay fundamentos que se tambaleen, ya que no hay nada que deba ser derribado. No es que la verdad, la identidad y los fundamentos fueran extraordinariamente difíciles de alcanzar; simplemente, no existieron nunca. No se han desvanecido para siempre, dejando un espectro detrás. No se trata del síndrome del miembro fantasma. Su ausencia no es más palpable que la ausencia de un secador de pelo en las manos de la Mona Lisa. No podríamos echar de menos la falta de estas cosas, así como no lamentaríamos el hecho de que un cerdo no pueda recitar el *Paraíso perdido*. Como bien podría haber dicho Richard Rorty, no tiene sentido rascarse donde no pica.

Mientras que el modernismo experimenta la muerte de Dios como un trauma, una afrenta, fuente de angustia tanto como motivo de celebración, el posmodernismo no la sufre en absoluto. No hay un agujero con la forma de Dios en el centro de su universo, como el que sí puede hallarse en el centro del de Kafka, Beckett o incluso Philip Larkin. De hecho, en su universo no existe el vacío. Por esta razón, entre otras, el posmodernismo es

postrágico. La tragedia admite la posibilidad de una pérdida irremediable, mientras que para el posmodernismo no hay una falta esencial, un hecho que hemos pasado por alto en nuestra compulsiva persecución idealizante de cosas más profundas, nobles y elevadas. En cualquier caso, se piensa que la tragedia exige cierta profundidad de la subjetividad, una de las razones por las que pareciera estar ausente en Beckett. Al sujeto posmoderno le resulta difícil encontrar dentro de sí la profundidad y la continuidad suficientes como para ser un candidato adecuado al autorrenunciamiento trágico. No se puede sacrificar el yo que nunca se tuvo. Si ya no hay un Dios, se debe en parte a que ya no hay ningún repliegue secreto donde pueda instalarse. La profundidad y la interioridad pertenecen a una metafísica agotada y desterrarlas es abolir a Dios erradicando los recovecos subterráneos donde ha estado escondiéndose. Para el psicoanálisis, por el contrario, el sujeto humano es difuso e inestable, aunque todavía provisto de abismos íntimos. De hecho, profundidad e interioridad son factores íntimamente ligados. Por lo tanto, hay que contar al psicoanálisis entre los herederos tardíos del sentimiento trágico, cosa que no ocurre con el posmodernismo.

La tragedia suele estar ligada a un sentido de la historicidad. La naturaleza lineal del tiempo supone que las acciones destructivas, una vez ejecutadas, son irrevocables. Sus letales repercusiones pueden extenderse mucho más allá de sus orígenes y contaminar el futuro. Sin embargo, desde que lo irrevocable es igualmente válido para las formas de acción constructivas, el punto medio de la fatalidad de lo trágico es también el campo de una potencial redención. Como escribe T. S. Eliot en *Burnt Norton*, solo a través del tiempo se puede conquistar el tiempo, una afirmación a la que el modernismo, con la suspicacia que le produce la temporalidad lineal, en buena medida se opone. Es cierto que el tiempo alineal también puede adaptarse bien a la tragedia. La visión de la temporalidad como una repetición sin fin es un retrato del infierno, como en el hilarante relato del castigo eterno escrito por Flann O'Brien, *El tercer policía*. Sin embargo, esto no ocurre con el tiempo espacializado de lo posmoderno, en el que todo retorna con una ligera variación. La repetición puede ser un dispositivo para evitar la tragedia tanto como para generarla. Esto es lo que ocurre en la visión del mundo básicamente cómica de Yeats y Joyce, quienes ponen su voto de confianza en el tiempo cíclico. En los giros y las espirales del cosmos nada puede perderse para siempre.

Para el Romanticismo, ese deseo que conocemos como "historia" representa un tipo de infinitud. El modernismo, en cambio, está menos preocupado por la infinitud que por la eternidad, un enigma que ha de encontrarse como núcleo del presente en algunas esencias secretas o en momentos epifánicos rescatados de entre los tristes escombros del tiempo. Con el posmodernismo, la historia se reduce en su mayor parte a la tradición cultural del mercado, un repertorio siempre disponible de estilos heredados y un enfoque "presentista" del pasado. El carácter irrevocable de lo que ha ocurrido escandaliza a aquellos para quienes lo real debe ser infinitamente maleable. La historia es demasiado contundente para una cultura que se deleita con un sinfín de opciones. Es un desagradable recordatorio de que nuestra libertad en el presente está limitada por esa irreparable fatalidad llamada "pasado".

Si la cultura posmoderna es superficial, antitrágica, alineal y antiuniversalista, si no cree en la trascendencia, carece de fundamentos, sospecha de los absolutos y tiene aversión por la interioridad, podría afirmarse que es auténticamente posreligiosa, cosa que no puede decirse del modernismo. La mayor parte del pensamiento religioso, por ejemplo, postula una humanidad universal, ya que un Dios preocupado solamente por un sector particular de la especie, por ejemplo los bosnios o las personas que miden más de un metro setenta, carecería de la imparcialidad propia de la benevolencia del ser supremo. También debe haber un punto común entre nosotros y Abraham para que las escrituras hebreas tengan sentido. Al posmodernismo, sin embargo, los universales lo ponen notoriamente nervioso, a pesar de su afirmación de que los grandes relatos tienden a desaparecer de la faz de la tierra o de que no hay identidades estables por ningún lado. Como corriente de pensamiento, hereda la mayor parte de los aspectos de la filosofía de Nietzsche a favor del ateísmo; pero, puesto que en su estilo callejero rechaza la idea del *Übermensch*, se niega a pasar de contrabando una nueva forma de divinidad que reemplace la anterior. Escéptico respecto del concepto de una humanidad universal, repudia al hombre tanto como a Dios y, al hacerlo, rechaza el consuelo cuasirreligioso del humanismo. En este sentido, se toma en serio la advertencia de Nietzsche de que Dios solo estará tranquilo en su tumba cuando el hombre yazga tendido a su lado.

Como ya hemos visto, el propio Nietzsche rescata una visión del sujeto humano activo a partir de las ruinas del humanismo clásico. El

superhombre imprime su imagen sobre un mundo que es en sí mismo mero flujo y diferencia. También domina sus deseos de la misma manera. En esto sentido, la doctrina de Michel Foucault del arte de sí en su *Historia de la sexualidad* tiene un toque auténticamente nietzscheano. Sin embargo, es atípico dentro del posestructuralismo y el posmodernismo. Para estos, el flujo de la realidad permea al sujeto hasta el punto de disolver su unidad y comprometer su capacidad de actuar. El sujeto posmoderno, como el *Übermensch*, es arcilla en sus propias manos, capaz de cambiar de forma por su propia iniciativa; pero, al mismo tiempo, carece de la voluntad indomable con la que el animal poshumano de Nietzsche somete la realidad a sus demandas. No es estético en el sentido nietzscheano o wildeano de convertirse en una obra de arte, sino en el sentido de Kierkegaard de carecer de todo principio y unidad.

Desde que el hombre ya no es concebido como agente o creador, ya no corre peligro de ser confundido con Dios. Finalmente ha alcanzado la madurez, pero solo a costa de renunciar a su identidad. Ya no se determina a sí mismo, que es el significado que la libertad tiene para un Kant o un Hegel. El yo ya no es lo suficientemente coherente como para que eso suceda. Esta es indudablemente una de las formas que tiene el posmodernismo de ser posteológico, puesto que Dios es sobre todo Uno y es el fundamento de su propio ser. De ello se desprende que, si se lo quiere asesinar, es necesario redefinir el concepto de subjetividad, cosa que precisamente es lo que el posmodernismo pretende hacer. Esta tarea resulta más fácil de cumplir por cuanto el sistema capitalista está en tránsito de pasar del sujeto como productor al sujeto como consumidor. Los consumidores son sujetos pasivos, difusos, provisorios, lo cual no coincide demasiado con el modo en el que Dios ha sido tradicionalmente representado. Mientras que hombres y mujeres sean vistos como productores, trabajadores, creadores o artífices de sí, Dios nunca podrá expirar. Detrás de cada acto de producción acecha una imagen de la creación, y un tipo de producción en particular –el arte– rivaliza con los actos divinos. Sin embargo, ni siquiera Dios puede sobrevivir al advenimiento del hombre como eterno consumidor.

Así, las últimas décadas del siglo XX serán vistas tal vez como el momento en que finalmente Dios acabó de morir. Con el advenimiento de la cultura posmoderna, la nostalgia por lo aurático finalmente se desvaneció. No es que no haya redención, sino que no hay nada que deba ser redimido.

La religión, sin duda, sigue viva, ya que para la civilización moderna existe algo más que el posmodernismo. Aun así, después de una larga serie de proyectos fallidos, errores estratégicos y callejones sin salida teóricos, no sería exagerado afirmar que con la aparición del posmodernismo la historia de la humanidad alcanza por primera vez un auténtico grado de ateísmo. Es cierto que el pensamiento posmoderno paga un precio enorme por esta mayoría de edad, si es que se trata de mayoría de edad. Anulando la religión, también descarta un buen número de preguntas trascendentales junto con un gran número de ilusiones metafísicas. Si abjura de la religión, lo hace, como ya hemos visto, a costa de renunciar a la profundidad, lo cual le produce un gran malestar. Con ello, se pierden muchas más cosas valiosas.

Es cierto que el posmodernismo conserva un rasgo singular de trascendencia, sobre todo en su culto fetichista de la otredad. Sin embargo, aunque haya alteridad en abundancia, no hay Gran Otro, no hay totalidad o significante trascendental. Además, aunque otras culturas puedan ser inconmensurables con respecto a la nuestra, no hay otro de la cultura. La cultura lo atraviesa todo, como alguna vez se pensaba de Dios. Es una forma pudorosa de fundacionalismo. No se puede ver qué esconde ni ir más a fondo en ella, ya que desenmascarar y excavar serían operaciones culturales. Por lo tanto, funciona como una especie de absoluto, como la cultura en el sentido más elevado del término lo era para Arnold. Sin embargo, se trata más de una cultura trascendental que de una transcendente; de una condición de posibilidad de todo fenómeno, más que de un plano sagrado más allá de su órbita.

También hay rastros de lo trascendente en la falsa espiritualidad de algunas culturas posmodernas. Consiste en el tipo de religiosidad blanda y de ocasión que uno podría esperar de una sociedad completamente materialista. Una sensación confusa de misterio es la única forma de fe a la que pueden aspirar las sociedades que no creen en nada, así como el humor grosero es el único tipo de comedia que una persona sin sentido del humor puede disfrutar. Así es como aquellos que no pueden concebir el fin de Wall Street son perfectamente capaces de creer en la Cábala. No es de extrañar que la cienciología, el sufismo empaquetado, el ocultismo hecho a medida y la meditación trascendental lista para servir aparezcan como pasatiempos de moda entre los superricos o que Hollywood comience a fijarse en el hinduismo. El duro que no cree en nada llega a ser el fantasioso que cree en

cualquier cosa. Son los ricos y famosos los que piensan en la religión como armonía cósmica y culto esotérico, lo mismo que la idea del artista como un bohemio con los pelos parados, como observó James Joyce alguna vez, es la visión que los ciudadanos respetables tienen de él. Paliar el hambre está demasiado cerca de completar la declaración de impuestos para aquellos que buscan un escape de lo mundano. El sentido de la espiritualidad es atender las necesidades que nuestro estilista o nuestro agente de bolsa no pueden satisfacer. Sin embargo, todo este misticismo de segunda mano es realmente una forma de ateísmo. Es una manera de sentirse elevado y reconfortado sin el grueso inconveniente que representa Dios.

Andrew Wernick señala que el posmodernismo implica una especie de segunda muerte de Dios, en la medida en que los diferentes sustitutos de lo divino surgidos durante la época moderna fueron derribados uno por uno. La idea de sociedad, por ejemplo, funciona para Durkheim como una forma de trascendencia, pero Jean Baudrillard anuncia el fin de lo social (Wernick, 2001: cap. 8). (7) Lo mismo puede decirse del concepto de cultura. Si, entre otras cosas, la cultura de Arnold es una versión desmitologizada de Dios, el posmodernismo inventa una versión desmitificada de la cultura misma. Con el modernismo, el halo de divinidad da paso al aura de la estética, que, a su turno, se disipa con el arte tecnológico del posmodernismo. La única aura que persiste es la de la mercancía o la de los famosos, fenómenos no siempre fáciles de distinguir. Si el Romanticismo busca reemplazar a Dios por un sujeto todopoderoso, insondable e infinito, como sostiene Carl Schmitt en *Romanticismo político*, el posmodernismo, en palabras de Perry Anderson, representa un "subjetivismo sin sujeto" (Anderson, 1983: 54). Si Dios ha muerto, entonces el hombre, que una vez soñó con ocupar su lugar, también está próximo a terminar su mandato. No falta mucho para que desparezca.

***

Una de las razones por las que el pensamiento posmoderno es ateo es que sospecha de la fe. No solo de la fe religiosa, sino de la fe como tal. Comete el error de suponer que toda convicción apasionada es incipientemente dogmática. Se empieza creyendo en duendes y se termina en el Gulag. Nada más alejado de la afirmación de Kierkegaard en *La enfermedad mortal*: "creer es ser" (Kierkegaard, 1989: 126). Nietzsche

tenía una aversión similar por las convicciones, sobre todo por las de tipo teórico. Los grandes hombres estaban gobernados por la pasión, no por la creencia. Las doctrinas abstractas fueron falsamente igualadoras. Como tales, eran el equivalente intelectual del jacobinismo, el socialismo y la moral cristiana, una especie de valor de cambio del espíritu. Había una relación en la visión de Nietzsche entre el gusto de Kant por la abstracción y su defensa de la "horrible farsa" conocida como Revolución francesa. Las doctrinas fijas condenaban a muerte lo transitorio, lo provisorio, lo singular y lo sensorial en lo que tiene de específico. Oscar Wilde, para quien la verdad no era mucho más que el estado de ánimo con el que se levantaba a la mañana, pensaba lo mismo. Ludwig Wittgenstein, por el contrario, no aceptaba que la verdad fuera una cuestión de opinión, porque el medio de la opinión es el lenguaje, y la verdad para Wittgenstein no era en primera instancia un problema lingüístico. Era un asunto mucho más práctico, material e institucional que eso.

Para Nietzsche, los espíritus verdaderamente nobles se niegan a ser prisioneros de sus propios principios. En lugar de ello, tratan sus opiniones más preciadas con cierto desapego caballeresco, adoptándolas y desechándolas a voluntad. Es lo que Yeats, que como tantos modernistas sintió la influencia de Nietzsche y para quien las opiniones eran un alimento apto para oficinistas y tenderos, llamaba *sprezzatura*. Nuestras creencias son como criados a los que contratamos y despedimos a nuestro antojo, más que órganos corporales. No deben ser consideradas, a la manera de Charles Taylor o Stanley Fish, como una parte constitutiva de la identidad personal, sino más bien como máscaras que uno puede ponerse y sacarse a su gusto. En su mayor parte, como ocurre con las faldas y las corbatas, nos las ponemos y sacamos siguiendo criterios estéticos. El historiador de izquierda A. J. P. Taylor declaró una vez ante el comité elector de la Oxford Fellowship que tenía opiniones políticas extremas, pero que las sostenía de manera moderada.

En *La gaya ciencia*, Nietzsche se burla de lo que denomina "ese impetuoso deseo de certeza" de la ciencia y el racionalismo, un ansia de seguridad epistemológica detrás de la cual no es difícil detectar un profundo malestar espiritual. En su visión, la compulsión a creer es para aquellos que son demasiado tímidos como para vivir en medio de la ambigüedad, sin acceder nunca a una verdad definitiva. El deseo de religión es el anhelo por una autoridad cuyo enfático "Tú debes" nos alivia de nuestra moral e

inseguridad cognitiva. El espíritu libre, por el contrario, es aquel que tiene el coraje de prescindir de "todo deseo de certeza", manteniendo el equilibrio sobre "la delgada cuerda de la posibilidad", bailando al borde del abismo (Nietzsche, 1910: 287). Así, la creencia en la libertad debe incluir cierta libertad respecto del deber de creer en ella. Si debe también hacerse extensivo a la libertad respecto de la creencia de que uno debe ser libre respecto de las propias creencias es una cuestión que bien podría delegarse en los lógicos.

Se trata de un caso que volverá con el advenimiento del posestructuralismo. En una época en la que el concepto de certeza huele a tirano o a tecnócrata, el agnosticismo deviene una virtud. La indeterminación y la indecibilidad son cosas valiosas en sí mismas. Nietzsche y su progenie posmoderna no toman en cuenta a aquellos que necesitan tener un grado de certeza acerca de su situación para emanciparse de ella. No toda certeza es dogmática y no toda ambigüedad está del lado de los ángeles. Los tipos literarios son menos propensos a reconocer este hecho que los abogados. Tener la certeza de estar enamorado o de que mi brazo tuvo el inconveniente de haber sido atravesado por un clavo no es una cuestión de dogma estéril o de bravata autocrática.

La certeza implica una consistencia del yo que no encaja fácilmente con el sujeto volátil y adaptativo del capitalismo avanzado. Además, demasiada doctrina es mala para el consumo. También está pasada de moda porque la creencia no es lo que mantiene la sociedad unida, como ocurre con la Iglesia luterana o los *boy scouts*. Dada su tendencia pragmática y utilitaria, el capitalismo, especialmente en su encarnación posindustrial, es un orden social esencialmente incrédulo. Creer demasiado no es necesario ni deseable para sus operaciones. Las creencias son asuntos potencialmente conflictivos, lo cual no es bueno ni para los negocios ni para la estabilidad política. También son comercialmente superfluas. De este modo la exaltada retórica ideológica que se necesitaba para fundamentar el sistema se va desvaneciendo a medida que se desarrolla. Mientras los ciudadanos trabajen, paguen sus impuestos y se abstengan de agredir a la policía, pueden creer lo que les plazca. Es como si la ideología ya no necesitara pasar por la conciencia de los sujetos. Cuando le preguntaron al alcalde de Londres por sus "convicciones", respondió que una vez había estado convicto por una infracción de tránsito.

Tradicionalmente el Estado liberal ha consagrado una creencia rectora, a saber, que los individuos pueden creer en lo que quieran siempre y cuando esto no comprometa la posibilidad de creer de los demás ni represente una amenaza para esta doctrina. De lo contrario, el Estado se muestra indiferente a las opiniones de los ciudadanos. Fueron necesarias altas cuotas de convicción militante para que esta indiferencia fuera posible. Los lugares donde estas creencias siguen desempeñando un papel decisivo –Irlanda del Norte, por ejemplo– parecen atávicos o cuasipatológicos. Son ciertamente idiosincrásicos. Estados Unidos, que siempre ha llevado guardada su ideología en la manga con llamativa incomodidad, es un poco la excepción de esta regla. En efecto, el capitalismo siempre necesitó ciudadanos que fueran creyentes en casa pero agnósticos en el mercado. Sin embargo, a medida que ha ido desarrollándose, el sistema se ha inclinado decisivamente hacia esto último. En general, las creencias a gran escala solo deben ser movilizadas en épocas de crisis. Es preferible que la existencia social funcione simplemente por sí misma, sin una excesiva dependencia de algo tan caprichoso como las opiniones individuales.

La falta de fe del capitalismo avanzado está incorporada a sus rutinas (8) y no depende de la piedad o el escepticismo de sus ciudadanos. El mercado continuaría comportándose como ateo incluso si cada uno de sus agentes fueran cristianos renacidos. Sin embargo, Dios no ha desaparecido, por supuesto. En la práctica, el capitalismo de consumo bien puede hacer un escaso uso de él, pero hasta cierto punto sigue en deuda con su propia herencia metafísica. En general, el capitalismo avanzado permanece atrapado en el estado de negación que Nietzsche denuncia. La economía puede pertenecer a un rango ateo, pero el Estado que monta guardia por encima de ella todavía siente la necesidad de ser un auténtico creyente. No necesariamente un creyente religioso, sin duda, pero suscribe ciertas verdades morales y políticas imperecederas que no podrían simplemente deducirse del tamaño del déficit o de las tasas de desempleo.

Es perfectamente posible imaginar un futuro para el sistema capitalista en el que su ateísmo inherente se vuelva, por así decirlo, oficial; en el que, tomando tardíamente el ejemplo de Nietzsche, pueda sacarse de encima su *mauvaise foi* y prescindir de una superestructura moral que en la práctica no solo resulta cada vez más superflua, sino incómodamente a contramano de sus propias prácticas profanas. Pero se trata de un futuro todavía remoto. En cuanto a la convicción religiosa, el sistema simbólico más exitoso de la

historia no puede ser despachado de un día para el otro. Además, justo en el momento en el que el capitalismo occidental podía estar avanzando en esa dirección, dos aviones se estrellaron contra el World Trade Center y el fervor metafísico volvió a estallar.

Una vez ganada la guerra fría, Occidente, según lo imaginaron algunos de sus apologistas, ya no necesitaba de creencias apasionadas, grandes relatos ni amplios sistemas doctrinales. Se promulgó el fin de la historia, aunque no fue la primera vez. Hegel creía, con la modestia del caso, que la historia había culminado dentro de su propia cabeza; pero esto solo produjo que una serie de pensadores posteriores criticaran el argumento, perpetuando el relato que se suponía que había concluido. Las afirmaciones de que la historia ha terminado difícilmente pueden evitar volverse profecías autoincumplidas. Las vanguardias que buscan abolir la historia, por ejemplo, solo lograron prolongarla, ya que los intentos de liquidar la historia son actos históricos. Sin embargo, para los mercaderes del fin de la historia, estaba en juego algo más importante que una teoría gastada. El triunfalismo de la doctrina reflejaba la actividad política cada vez más arrogante de la posguerra fría occidental a lo largo del planeta, cuya consecuencia fue el desencadenamiento de una reacción radical islámica. El intento de cerrar la historia simplemente había logrado volver a abrirla. El fin de un gran relato fue la ocasión para el nacimiento de otro, el de la llamada "guerra contra el terror".

La ironía de todo esto es difícil de apreciar en su alcance. Tan pronto como una cultura completamente atea llega a escena, no obsesionada con encontrar candidatos que ocupen el lugar de Dios, lo religioso vuelve repentinamente a insistir en la agenda. Se trata de dos acontecimientos que no dejan de estar conectados entre sí. El fundamentalismo tiene su origen en el malestar más que en el odio. Es la forma de pensar enferma de aquellos que se sienten arrastrados por la marea de un nuevo mundo moderno, algunos de los cuales concluyen que solo pueden llamar la atención sobre lo relegado de su condición poniendo una bomba en un supermercado. Indudablemente, no se trata de una distinción entre Occidente y Oriente. El fundamentalismo es un credo global. Sus adherentes pueden encontrarse en las colinas de Montana tanto como en los zocos de Damasco. El mundo se divide entre aquellos que creen mucho y aquellos que creen muy poco. Mientras que algunos carecen de toda creencia, otros están repletos de intensas pasiones. Están aquellos que no son leales más que al poder y las

ganancias, y aquellos otros que, indignados por algunos de los efectos de esta vacuidad moral, pregonan doctrinas que pueden volar las cabezas de niños pequeños. Como escribe John Milbank (2007: 475), un "agnosticismo creado para terminar con el fanatismo parece ahora fomentarlo directa e indirectamente".

Ideológicamente hablando, Occidente se ha desarmado unilateralmente justo en el punto que ha demostrado ser más peligroso. Pertrechado con una mezcla de pragmatismo, culturalismo, hedonismo, relativismo y antifundamentalismo, se enfrenta ahora a un antagonista metafísico de pura raza, nacido en parte de sus propias políticas, al cual las verdades absolutas, las identidades coherentes y los fundamentos no le plantean el menor dilema. Es cierto que, formalmente hablando, Occidente sigue creyendo en absolutos irrefutables como la libertad, la democracia e incluso en Dios y el Diablo (al menos en la orilla oeste del Atlántico). El problema es que estas creencias tienen que sobrevivir en una cultura de escepticismo que las debilita seriamente.

El capitalismo occidental, en definitiva, ha logrado generar no solo el secularismo sino también el fundamentalismo, una proeza de la dialéctica. (9) Después de haber matado a Dios, ha colaborado en traerlo de vuelta a la vida como un refugio y una fuerza para los oprimidos por sus políticas predatorias. Si se siente acosado desde fuera por un credo asesino, también resulta minado desde dentro por la rabia y la paranoia de sus ciudadanos fundamentalistas que, debido a sus prioridades, quedaron tirados en la lona. En el mismo momento en que el capitalismo contemporáneo parecía estar pasando a una era posteológica, posmetafísica, posideológica e incluso poshistórica, un Dios iracundo vuelve a levantar cabeza, ansioso por protestar porque su necrológica fue publicada prematuramente. Al parecer, Dios no estaba tan seguro dentro de su ataúd. Simplemente había cambiado de dirección, migrando al Cinturón Bíblico de los Estados Unidos, las iglesias evangélicas de América Latina y los barrios pobres del mundo árabe. Y su club de fans es cada vez más grande.

Mientras el capitalismo tardío vacía el mundo social de sentido, la cultura en ambos sentidos del término es cada vez menos capaz de dotar a la existencia cotidiana de un sentido de la finalidad y de un valor. Por el contrario, la cultura, en el sentido más acotado del término, comparte hoy esta hemorragia general de sentido junto con una política administrada y envasada al vacío. Es en este vacío espiritual donde la religión fue capaz de

irrumpir, aunque con ciertas diferencias vitales respecto de la época moderna. Por un lado, la cultura ya no es un intento de suplantar la religión. De los musulmanes wahabíes a los bautistas del sur, cultura y religión son cada vez más difíciles de distinguir. La cultura y la política tampoco pueden ser consideradas como opuestos, a la manera de la alta modernidad. Por el contrario, es en gran parte por razones políticas por lo que la cultura en el sentido amplio del término ha obtenido un nuevo y formidable seguro de vida. La fe religiosa es central para culturas que han sido explotadas y humilladas por Occidente, y en su respuesta a estos ataques no es fácil distinguir lo cultural, lo religioso y lo político. El vivo que dijo que la religión tenía que ser dejada a un lado cuando empezaba a interferir en la vida cotidiana estaba equivocado. La fe comienza a importar cuando está ligada a la existencia cotidiana, lo cual es más cierto en Teherán que en East Grinstead. Si la religión ocupaba un lugar destacado entre las prioridades del Iluminismo, fue sobre todo por su importancia política. Lo mismo sucede con el islam radical.

Con el advenimiento del Iluminismo, la ciencia y la razón intentaron heredar parte de la autoridad de la religión. Con el Romanticismo radical, el arte, más que la razón, fue el que trató de usurpar esa soberanía o, al menos, suplementarla. El arte era el paradigma de un nuevo estilo de razonamiento. Fue esto, no una pasión generalizada por la música o la pintura, lo que hizo de la estética un asunto tan crucial para el posiluminismo europeo. Estaban aquellos para quienes el arte también era el modelo de una política revolucionaria cuya misión era transformar el mundo, misión a la que la religión ortodoxa en gran medida había renunciado. Del nacionalismo a la vanguardia, una mezcla explosiva de política y cultura sacudió los cimientos del orden establecido. La alta modernidad y la *Kulturkritik* fueron, entre otras cosas, reacciones frente a esta herencia turbulenta. Para estas formaciones, la cultura tenía que separarse de la política o, al menos, ser percibida como una versión antipolítica. Era una alternativa a un mundo filisteo, así como una alternativa a la fe religiosa.

Sin embargo, en el ínterin, la creencia religiosa sobrevivió, mientras que la alta cultura quedó cada vez más a la defensiva. La política revolucionaria también fue rechazada. En las últimas décadas del siglo XX, una política que llevó las demandas de la cultura hasta el extremo de derribar imperios –el nacionalismo revolucionario– dio paso a una empresa menos ambiciosa conocida como "política cultural". El fin del nacionalismo revolucionario y

el comienzo del posmodernismo surgen en el mismo momento. Un trío de grandes relatos –la religión, la alta cultura y la revolución política– parecía haberse agotado. Los tres parecían depender de presupuestos metafísicos ya indefendibles. Fue precisamente en este punto donde la metafísica, después de haber sido deconstruida en la *rive gauche* parisina y en otros lugares, estalló a escala mundial bajo la forma de los fundamentalismos religiosos, lo cual tenía su lógica. La política de la identidad a la que el posmodernismo le concede tanta importancia está también ligada a cuestiones de identidad religiosa, no obstante lo incómodo que esto pueda resultar para los derechos gais o para el nacionalismo cornuallés.

La confrontación entre Occidente y el islam radical comporta una serie de ironías. Desde el punto de vista de la modernidad occidental, la negativa del islam a establecer una distinción tajante entre política, cultura, moral y religión aparece como claramente premoderna. Sin embargo, el posmodernismo occidental se caracteriza por un borramiento similar de los límites, sobre todo si quitamos la religión de la ecuación. El posmodernismo también tiende a confundir la política y la cultura, aunque en un estilo totalmente diferente al de los islamistas radicales. Si el término "política cultural" tiene algo de oxímoron para los legatarios de Edmund Burke, en la empresa posmoderna huele a tautología. El posmodernismo tiende a fusionar la cultura y la moral aunque, una vez más, de un modo completamente diferente al del islamismo. El posmodernismo pone en relación los dos campos tratando los valores morales como relativos a una cultura específica, mientras que el islamismo ve lo moral y lo cultural como aspectos inseparables de un estilo de vida. Lo premoderno y lo posmoderno, por lo tanto, resuenan uno en el otro. En una fe religiosa como la del islam, que parece subsumir arte, moral, cultura y política, Occidente puede hacerse una idea de su propia condición previa antes de que se produjeran las grandes divisiones del trabajo espiritual que caracterizan a la modernidad. A la vez que lamenta la falta de libertad inherente a esta síntesis, siente nostalgia por la solidez que le presta a la identidad de sus oponentes, notoriamente ausente de su propio modo de vida.

Pero las ironías no terminan allí. A medida que la denominada "guerra contra el terror" iba tomando impulso, parecía que el relato que reconstruye este libro se cerraba en forma de círculo, en la medida en que en los años inmediatamente posteriores al atentado terrorista contra los Estados Unidos el llamado "nuevo ateísmo" recicló una versión adaptada del Iluminismo

(véanse en particular Dawkins, 2006; Harris, 2006; Hitchens, 2007 y Dennett, 2007). Apenas el posmodernismo se deshizo de la razón, la verdad, la ciencia, el progreso y la objetividad junto con otras tantas ilusiones autoritarias, una intelectualidad liberal intranquila, en busca de una ideología más sustanciosa que cualquier otra cosa que el posmodernismo tuviera para ofrecer, tuvo que volver a invocarlas. El nuevo ateísmo no nació de las ruinas del World Trade Center, pero recibió entre ellas un renovado impulso. Dada la amenaza que se cierne actualmente desde el Oriente, la civilización occidental necesitaba una nueva defensa militante. Uno de los azotes racionalistas de la religión, el estadounidense Sam Harris, a pesar de creer que ningún pueblo que haya habitado la faz de la tierra tuvo un sentido moral más alto que el del suyo, después del 11 de septiembre estaba dispuesto a considerar un ataque nuclear preventivo contra los estados musulmanes encontrados culpables de desarrollar armamentos nucleares que provocaría la muerte de "decenas de millones de civiles inocentes" (Harris, 2006: 129). Cabe señalar que esta es la voz de la civilización en su polémica contra la barbarie. Harris se considera a sí mismo un liberal, lo que lleva a preguntar qué sorpresas pueden tener guardadas para el mundo musulmán sus colegas de centro-derecha. Una nueva forma de supremacía cultural de Occidente busca imponerse en todo el mundo, aunque los términos de la supremacía anterior estaban ahora invertidos. Dios está ahora del lado de la barbarie, y los infieles, del lado de la civilización. Lo que se interpone en el camino del progreso occidental no son los propios problemas de Occidente, sino las doctrinas cavernícolas del otro.

El nuevo ateísmo probablemente no se equivocaba al afirmar que las sociedades modernas, más allá de cómo se imaginan a sí mismas, ya no necesitan de la religión como soporte ideológico. Algunos pensadores iluministas, como hemos visto, lo habían planteado hace mucho. La moral de la mayor parte de los hombres y las mujeres modernos no proviene de lo sobrenatural. Tampoco la razón necesita ayuda de la mitología, algo de lo cual el Iluminismo radical ya era consciente. No porque pudiera arreglárselas sola, desnuda y autosuficiente, sin el estorbo de la imagen, la fábula, la experiencia, la intuición y los sentidos, sino porque cualquier auténtica racionalidad debe integrar estas cuestiones. De lo contrario, no será completamente razonable. Lo que el racionalismo –de D'Alembert a Dawkins– es reacio a reconocer es que la razón humana es corporal.

Pensamos en la forma en que lo hacemos a causa del tipo de cuerpo que tenemos, como señaló Tomás de Aquino. La razón es auténticamente racional solo cuando está arraigada en lo que está más allá de sí misma. Debe encontrar su hogar en lo otro de la razón, lo cual no es decir en lo que es enemigo de ella. Cualquier tipo de razón que se represente en términos de ideas puras y luego busque por una vía menos cerebral conectarse con el mundo sensorial está condenada al fracaso.

Hay una ironía final que debe ser considerada. En *Faith of the faithless* [La fe de los que no tienen fe], un título que podría usarse para caracterizar a toda una corriente de pensamiento de izquierda reciente, Simon Critchley reconoce lo que él ve como los límites de una visión de mundo completamente secularizada y deja asentada su duda de que una política radical pueda ser efectiva sin una dimensión religiosa (Critchley, 2012: 24-25). Ahora es alguien de izquierda, no de derecha, quien busca un "suplemento" religioso de lo político; en parte, sin duda, en respuesta al vacío espiritual del capitalismo tardío, pero también porque hay algunas afinidades importantes entre lo religioso y nociones seculares como la fe, la esperanza, la justicia, la comunidad, la liberación, etc. Una serie de prominentes pensadores de izquierda –desde Badiou, Agamben y Debray hasta Derrida, Habermas y Žižek– se han interesado en cuestiones de teología, para el disgusto o el desconcierto de algunos de sus acólitos.

Hay una pizca de patetismo, por no hablar de un toque ligeramente gracioso, en el espectáculo de un grupo de devotos materialistas hablando en términos vigorosamente protestantes de los "derechos del infinito", "responder al llamado", "infinita responsabilidad" y cosas por el estilo. Así como la ficción de Graham Greene está llena de cristianos renuentes, hombres y mujeres que quisieran deshacerse de Dios pero que se encuentran sujetos a él como a una adicción letal, también hay ateos renuentes, pensadores que a veces pueden ser distinguidos del arzobispo de Canterbury solo por el hecho de que no creen en Dios. Tienen todo lo que corresponde a la fe religiosa salvo su sustancia, como dijo Edmund Burke alguna vez acerca de alguno de sus oponentes, que no tenía nada de la política salvo las pasiones que incita. George Steiner y Roger Scruton califican entre tales aspirantes a devotos en varios momentos de sus trayectorias. El filósofo político agnóstico John Gray es otro. La creencia religiosa rara vez ha estado tan de moda entre destacados no creyentes.

Junto a los compañeros de ruta de la izquierda se encuentran también aquellos defensores del capitalismo que, preocupados por su atmósfera groseramente materialista, están dispuestos a apropiarse del espíritu religioso para prestarle a esta forma de vida algo de armonía. La fe religiosa, debidamente purificada de sus propósitos primitivos, puede figurar como una especie de suplemento estético para un orden social salvaje. El título de Francis Spufford, *Unapologetic: why, despite everything, christianity can still make surprising emotional sense* [Sin remordimientos: ¿por qué, a pesar de todo, el cristianismo puede tener todavía un sentido emocional sorprendente?], es sintomático de esta tendencia, al igual que *Religión para ateos*, un ensayo de Alain de Botton que, aunque sin proponérselo, resulta entretenido. Según Botton (2012: 19), hay "aspectos de la vida religiosa que podrían aplicarse fructíferamente a los problemas de la sociedad secular". Ya hemos visto que un gran número de pensadores anteriores deseosos de poner la religión al servicio del poder ha hecho la misma afirmación. Un siglo y medio después de Matthew Arnold, Botton sigue manteniendo todavía la triste esperanza de que la cultura pueda arrebatarle el cetro a la religión. "No estamos dispuestos", escribe, "a tomarnos la cultura secular con la suficiente *religiosidad*, en otras palabras, como fuente de inspiración" (Botton, 2012: 111). Botton es un Arnold contemporáneo, como su lenguaje del victorianismo tardío lo demuestra. La religión "nos enseña a ser educados, a respetarnos mutuamente, a ser fieles y austeros", así como nos inicia en "los encantos de la comunidad" (Botton, 2012: 63 y 66). Intelectualmente hablando, la religión es un absurdo; pero esto poco importa en la medida en que da lugar a cosas tan necesarias como la urbanidad, el placer estético, el orden social y la formación moral. Un ateo comprometido como él, sostiene Botton, puede, por lo tanto, seguir encontrando a la religión "esporádicamente interesante, útil y consoladora" (Botton, 2012: 11-12), lo cual suena como comerse algo rápido de la heladera cuando no tenemos ganas de cocinar. Puesto que el cristianismo requiere que, si es necesario, uno dé la vida por un desconocido, Botton debe tener una extraña idea de lo que significa el consuelo. Su noción de la fe no es exactamente la de un profeta que fue torturado y ejecutado por los poderes imperiales por defender la justicia, cuyos seguidores deben estar preparados para enfrentarse con el mismo destino.

La religión ofrece entonces una manera conveniente de satisfacer ciertas necesidades emocionales. Puede inculcar disciplina moral, fortalecer el orden social y proveer cierto nivel de ritualización, resonancia estética y profundidad espiritual a vidas que de otra manera estarían vacías. Se trata de un buen ejemplo de duplicidad intelectual. Refleja una confianza en la ficción facilitadora o la mentira redentora que se puede encontrar por doquier, desde Nietzsche e Ibsen hasta Conrad, Vaihinger y J. M. Synge. Como hemos visto, las sociedades liberales capitalistas suelen fundarse en la búsqueda de una dosis juiciosa de espíritu comunitario que compense su naturaleza inherentemente fragmentada. Si hoy somos testigos de un renovado interés por la religión, no es solo porque la necesidad de creer se vuelve más atractiva a medida que la crisis espiritual del orden capitalista se profundiza. También se debe a que el espectro del radicalismo islámico puso de relieve esta crisis, a la cual habrá que enfrentarse si se pretende ganar la llamada "guerra contra el terror". Así como Arnold vació la religión de su contenido doctrinal por motivos políticos, algunos filósofos contemporáneos ateos se han convertido en fideistas, dejando a un lado el contenido de la religión para dirigirla a sus propios fines morales y políticos. Dios puede estar muerto, pero el espíritu de Arnold y Comte están vivos. La fe cristiana, sin embargo, no tiene que ver con la elevación moral, la unidad política o la fascinación estética. Tampoco tiene su origen en la portentosa vaguedad de una "responsabilidad infinita". Nace de un cuerpo crucificado.

Hemos visto que el ateísmo reluctante tiene una larga historia. Maquiavelo pensaba que las ideas religiosas, a pesar de ser vacuas, eran un medio útil de aterrorizar y pacificar a la muchedumbre. Voltaire temía contagiarles a sus propios sirvientes su falta de fe. Toland se aferraba a una creencia cristiana "racional", pero pensaba que la chusma debía quedarse con sus supersticiones. Gibbon, uno de los más célebres escépticos de todos los tiempos, consideraba que las doctrinas religiosas que despreciaba podían ser socialmente útiles. Lo mismo ocurrió con Montesquieu y Hume. Y en nuestros días, con Jürgen Habermas. Diderot se burlaba de la religión, pero valoraba su poder de cohesión social. Arnold trató de contrarrestar la incredulidad de la clase obrera con una versión poetizada de la doctrina cristiana que él mismo rechazaba. Auguste Comte, un acérrimo materialista, llevó este dudoso linaje hasta la cima de lo absurdo con sus planes de sacerdotes seculares. Durkheim no tenía ningún trato con lo divino, pero

creía que la religión podría ser una rica fuente de sentimientos edificantes. El filósofo Leo Strauss sostenía que la fe religiosa era esencial para el orden social, aunque no creyó en ella ni un solo instante. Una élite filosófica consciente de la verdad del asunto –que no hay un fundamento último para la sociedad política– debe a toda costa ocultarles la verdad a las masas. Si Dios sigue el camino de los dioses olímpicos y las formas platónicas, ¿cómo mantener el orden social y la autodisciplina moral?

Todo este legado tiene algo desagradablemente falso. "Personalmente, no soy creyente, pero políticamente es mejor que usted lo sea" es la consigna de los pensadores supuestamente devotos de la integridad intelectual. Uno puede imaginarse cómo reaccionarían si se les dijese que sus ideales más preciados –derechos civiles, libertad de expresión, gobierno democrático, etc.– eran, por supuesto, totalmente absurdos, pero de un absurdo políticamente útil y, por lo tanto, no debían ser desechados. Fueron necesarios el descaro y la audacia de Friedrich Nietzsche para señalar que el problema era menos la muerte de Dios que la mala fe del hombre, que en un asombroso acto de disonancia cognitiva había asesinado a su hacedor pero pretendía seguir vivo. Fue así como los hombres y las mujeres fueron incapaces de ver en las exequias de Dios una oportunidad de rehacerse a sí mismos.

Si la fe religiosa fuera liberada del peso de tener que dotar a un orden social de un conjunto de fundamentos de su existencia, podría redescubrir su verdadero propósito como crítica de dicho orden. En este sentido, su carácter superfluo podría ser la prueba de su salvación. El Nuevo Testamento tiene muy poco que decir acerca de una ciudadanía responsable. No es en absoluto un documento "civilizado". No muestra entusiasmo por el consenso social. Dado que sostiene que esos valores están a punto de perecer, no deben ser tomados con estándares de excelencia cívica o códigos de buena conducta. Lo que añade a la moral común y corriente no es un fundamento sobrenatural, sino la incómoda verdad de que nuestras formas de vida deben sufrir una radical disolución si quieren renacer como comunidades justas y compasivas. El signo de esa disolución es la solidaridad con los pobres e indefensos. Es aquí donde podría nacer una nueva configuración de la fe, la cultura y la política.

1. Para un mapa de la *Kulturkritik* en su contexto histórico, véase Ringer (1969).

2. A propósito de esta crítica, véase Marcuse (1972). El estudio clásico de Marcuse sobre la degradación cultural es *El hombre unidimensional* (Marcuse, 1964).

3. Para una crítica de esta concepción conservadora de la tragedia, véase Eagleton (2003: cap. 3, especialmente).

4. Un tema que discute Jacques Rancière (1996: 80).

5. Para un estudio de la capacidad redentora de la literatura, véase Bersani (1990).

6. Para un comentario crítico, véase Eagleton (1993).

7. Acerca de la disolución de lo social, véase Baudrillard (1973).

8. Para una discusión acerca de esta cuestión, véase Certeau (1984).

9. Acerca de la contribución del neoliberalismo para crear las condiciones de la militancia religiosa, véase Harvey (2005).

Referencias bibliográficas

ABRAMS, Meyer Howard (1971): *Natural supernaturalism*, Nueva York, Norton [ed. cast.: *El romanticismo: tradición y revolución*, Madrid, Visor, 1992].

ADAMSON, Robert (1881): *Fichte*, Edimburgo y Londres, Blackwood & Sons.

ADLER, Hans y Köpke, Wulf (eds.) (2009): *A companion to the works of Johann Gottfried Herder*, Nueva York, Camden House.

Adorno, Theodor W. (1967): *Prisms*, Londres, Spearman [ed. cast.: *Prismas: la crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona, Ariel, 1962].

— (1974): *Noten zur Literatur*, Fráncfort, Suhrkamp [ed. cast.: *Notas sobre literatura*, Madrid, Akal, 2003].

Alexander, Jeffrey C. (1982): *The antinomies of classical thought*, vol. 2: *Marx and Durkheim*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press.

Allison, Henry E. (1966): *Lessing and the Enlightenment*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

Althusser, Louis (1984): *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión.

— (1999): *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI.

Anderson, Perry (1976-1977): "The antinomies of Antonio Gramsci", *New Left Review*, nº 100, noviembre-enero.

— (1983): *In the tracks of historical materialism*, Londres, Verso [ed. cast.: *Tras las huellas del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 2007].

— (1992): *A zone of engagement*, Londres, Verso [ed. cast.: *Campos de batalla*, Barcelona, Anagrama, 1998].

Annan, Noel (1984): *Leslie Stephen: the godless victorian*, Londres, Weidenfeld & Nicolson.

Armenteros, Carolina y Lebrun, Richard A. (eds.) (2010): *The new enfant du siècle: Joseph de Maistre as a writer*, St. Andrews, Centre for French

History and Culture of the University of St. Andrews.
Arnold, Matthew (1863): "The bishop and the philosopher", *Macmillan's Magazine*, 7(39): 241-256, enero.
— ([1869] 1924): *Culture and anarchy*, Londres, John Murray [ed. cast.: *Cultura y anarquía*, Madrid, Cátedra, 2010].
— (1924a): *God and the Bible*, Londres, Macmillan.
— (1924b): *Literature and dogma*, Londres, John Murray.
— (1960): *Matthew Arnold: on the classical tradition*, ed. por Robert H. Super, Ann Arbor, University of Michigan Press.
— (1962a): *Matthew Arnold: lectures and essays in criticism*, ed. por Robert H. Super, Ann Arbor, University of Michigan Press.
— (1962b): "Pagan and mediaeval religious sentiment", en *Matthew Arnold: lectures and essays in criticism*, ed. por Robert H. Super, Ann Arbor, University of Michigan Press.
— (1965): *Matthew Arnold: essays in english literature*, ed. por Frederick W. Bateson, Londres, University of London Press.
Asad, Talal (2003): *Formations of the secular: christianity, islam, modernity*, Stanford, Stanford University Press.
Barnard, Philip y Leser, Cheryl (eds.) (1988): "Introduction", en Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, *The literary absolute*, Nueva York, State University of New York Press.
Baudrillard, Jean (1983): *In the shadow of the silent majorities*, Nueva York, Semiotext(e) [ed. cast.: *A la sombra de las mayorías silenciosas*, Barcelona, Kairós, 1978].
Becker, Carl (1932): *The Heavenly City of the eighteenth-century philosophers*, New Haven, Yale University Press [ed. cast.: *La Ciudad de Dios del siglo XVIII*, México, FCE, 1943].
Beiser, Frederick C. (1987): *The fate of reason*, Cambridge, Harvard University Press.
— (1992): *Enlightenment, revolution, and Romanticism*, Cambridge-Londres, Harvard University Press.
— (ed.) (1996): *The early political writings of the german romantics*, Cambridge, Cambridge University Press.
— (2006): "The paradox of romantic metaphysics", en Nikolas Komprides (ed.), *Philosophical Romanticism*, Londres, Routledge.
Benjamin, Walter (1979): "Eduard Fuchs, historian and collector", en *One-way street and other writings*, Londres, New Left Books [ed. cast.:

"Eduard Fuchs, coleccionista e historiador", en *Obras II*, Madrid, Abada, 2007].
Berlin, Isaiah (1979): *The age of Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press.
— (1981): *Against the current*, Oxford, Oxford University Press [ed. cast.: *Contra la corriente*, México, FCE, 1983].
— (1993): *The magus of the north: J. G. Hamann and the origins of modern irrationalism*, Londres, John Murray [ed. cast.: *El mago del norte: J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Madrid, Tecnos, 1997].
— (1999): *The roots of Romanticism*, Londres, Chatto & Windus [ed. cast.: *Las raíces del Romanticismo*, Barcelona, Taurus, 2016].
Berman, David (1984): "The irish counter-Enlightenment", en R. Kearney y M. Hederman (eds.), *The irish mind*, Dublín, Wolfhound Press.
Bersani, Leo (1990): *The culture of redemption*, Cambridge-Londres, Harvard University Press.
Blumenberg, Hans (1983): *The legitimacy of the modern age*, parte 1, Cambridge-Londres, MIT Press [ed. cast.: *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008].
Blumenfeld, Bruno (2001): *The political Paul: justice, democracy and kingship in a hellenistic framework*, Londres, Sheffield Academic Press.
Botton, Alain de (2012): *Religion for atheists*, Londres, Penguin [ed. cast.: *Religión para ateos*, Barcelona, RBA, 2012].
Bowie, Andrew (1990): *Aesthetics and subjectivity: from Kant to Nietzsche*, Manchester-Nueva York, Manchester University Press [ed. cast.: *Estética y subjetividad: la filosofía alemana de Kant a Nietzsche*, Madrid, Visor, 1999].
— (ed.) (1998): *Schleiermacher: hermeneutics and criticism, and other writings*, Cambridge, Cambridge University Press.
— (2003): *An introduction to german philosophy*, Cambridge, Polity Press.
Boyle, Nicholas (1998): *Who are we now?*, Notre Dame-Londres, University of Notre Dame Press.
— (2000): *Goethe: the poet and his age*, vol. 2, Oxford, Clarendon Press.
Bredvold, Louis I. (1961): *The brave new world of the Enlightenment*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
Brett, Raymond L. (1951): *The third earl of Shaftesbury*, Londres, Hutchinson's University Library [ed. cast.: *La filosofía de Shaftesbury y*

la estética literaria del siglo XVIII, Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, 1959].
Brown, Norman O. (1968): *Life against death*, Londres, Sphere.
Bull, Malcolm (2011): *Anti-Nietzsche*, Londres, Verso.
Butcher, Samuel H. (1891): *Some aspects of the greek genius*, Londres, Macmillan.
Butler, Eliza M. (1935): *The tyranny of Greece over Germany*, Cambridge, Cambridge University Press.
Butler, Marilyn (1981): *Romantics, rebels and reactionaries*, Oxford, Oxford University Press.
Byrne, James (1966): *Glory, jest and riddle: religious thought in the Enlightenment*, Londres, SCM Press.
Byrne, Peter A. (1989): *Natural religion and the nature of religion: the legacy of deism*, Londres, Routledge.
Cassirer, Ernst (1951): *The philosophy of the Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press [ed. cast.: *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 2013].
Certeau, Michel de (1984): "Believing and making people believe", en *The practice of everyday life*, vol. 1, Berkeley, University of California Press [ed. cast.: *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana, 2000].
Chai, Leon (2006): *Romantic theory*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
Champion, Justin A. I. (1992): *The pillars of priestcraft shaken: the Church of England and its enemies, 1660-1730*, Cambridge, Cambridge University Press.
Clark, Stuart (2007): *Vanities of the eye: vision in early modern european culture*, Oxford, Oxford University Press.
Coleridge, Samuel Taylor (1976): *On the constitution of Church and State*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.
Colmer, John (1959): *Coleridge: critic of society*, Oxford, Clarendon Press.
Compagnon, Antoine (1994): *The five paradoxes of modernity*, Nueva York, Columbia University Press [ed. cast.: *Las cinco paradojas de la modernidad*, Venezuela, Monte Ávila, 1993].
Condorcet, Antoine-Nicolas de (1980): *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Nacional.

Constantine, David (1984): *Early greek travellers and the hellenic ideal*, Cambridge, Cambridge University Press [ed. cast.: *Los primeros viajeros a Grecia y el ideal helénico*, México, FCE, 1993].
— (1988): *Hölderlin*, Oxford, Clarendon Press.
Cottingham, John G. y otros (eds.) (1985): *The philosophical writings of Descartes*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press.
Craddock, Patricia B. (1989): *Edward Gibbon: luminous historian*, Baltimore-Londres, Johns Hopkins University Press.
Cragg, Gerald Robertson (1960): *The Church and the age of reason 1648-1789*, Harmondsworth, Penguin.
Cressy, David (2006): *England on the edge: crisis and revolution 1640-1642*, Oxford, Oxford University Press.
Critchley, Simon (1999): *Ethics, politics, subjectivity*, Londres, Verso.
— (2012): *The faith of the faithless*, Londres, Verso.
Dawkins, Richard (2006): *The God delusion*, Londres, Bantam Press [ed. cast.: *El espejismo de Dios*, Barcelona, Espasa, 2014].
Deane, Seamus (2005): *Foreign affections*, Notre Dame, University of Notre Dame Press-Field Day.
Deleuze, Gilles (1988): *Diferencia y repetición*, Madrid, Júcar.
Dennett, Daniel (2007): *Breaking the spell: religion as a natural phenomenon*, Londres, Penguin [ed. cast.: *Romper el hechizo: la religión como un fenómeno natural*, Madrid, Katz, 2007].
Dupré, Louis (2004): *The Enlightenment and the intellectual foundations of modern culture*, New Haven, Yale University Press.
Durkheim, Émile (2001): *The elementary forms of the religious life*, Oxford, Oxford University Press [ed. cast.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 2003].
Eagleton, Terry (1970): "Eliot and a common culture", en Graham Martin (ed.), *Eliot in perspective*, Londres, Macmillan.
— (1990): *The ideology of the aesthetic*, Oxford, Blackwell [ed. cast.: *La estética como ideología*, Madrid, Trotta, 2011].
— (1993): "Deconstruction and human rights", en Barbara Johnson (ed.), *Freedom and interpretation*, Nueva York, Basic Books.
— (1995): *Heathcliff and the great hunger*, Londres, Verso.
— (1998): *Crazy John and the bishop*, Cork, Cork UP.
— (2003): *Sweet violence: the idea of the tragic*, Oxford, Blackwell [ed. cast.: *Dulce violencia: la idea de lo trágico*, Madrid, Trotta, 2011].

— (2009): *Trouble with strangers*, Oxford, Oxford University Press [ed. cast.: *Los extranjeros: por una ética de la solidaridad*, Barcelona, Paidós, 2010].
— (2011): *Why Marx was right*, New Haven-Londres, Yale University Press [ed. cast.: *Por qué Marx tenía razón*, Barcelona, Península, 2011].
— (2012): "The politics of the image", *Critical Quarterly*, 54(1): 26-34, abril.
Eliot, George (1963): *Adam Bede*, Londres, Collins [ed. cast.: *Adam Bede*, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2000].
Engelbrecht, Helmuth C. (1933): *Johann Gottlieb Fichte*, Nueva York, Columbia University Press.
Engell, James (1981): *The creative imagination: Enlightenment to Romanticism*, Cambridge-Londres, Harvard University Press.
Esposito, Joseph L. (1977): *Schelling's idealism and philosophy of nature*, Lewisburg-Londres, Associated University.
Evans, Robert R. (1991): *Pantheisticon: the career of John Toland*, Nueva York, P. Lang.
Ferguson, Adam (2012): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Madrid, Tres Cantos.
Feuerbach, Ludwig (1989): *The essence of christianity*, Nueva York, Prometheus Books [ed. cast.: *La esencia del cristianismo*, Madrid, Trotta, 2013].
— (2012): *The fiery brook: selected writings*, Londres, Verso.
Ffytche, Matt (2012): *The foundation of the unconscious*, Cambridge, Cambridge University Press.
Fichte, Johann Gottlieb (1922): *Address to the german nation*, Chicago-Londres, Open Court Pub [ed. cast.: *Discursos a la nación alemana*, Barcelona, RBA, 2002].
— (1956): *The vocation of man*, ed. por Roderick M. Chisholm, Indianápolis-Nueva York, Bobbs-Merrill [ed. cast.: *El destino del hombre*, Salamanca, Sígueme, 2011].
— (1982): *Science of knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press [ed. cast.: *Doctrina de la ciencia*, Barcelona, RBA, 2002].
— (2010): *Attempt at a critique of all revelation*, ed. por Allen Wood, Cambridge, Cambridge University Press [ed. cast.: *Ensayo de una crítica de toda revelación*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004].

FISCHER, Barbara y Fox, Thomas C. (eds.) (2005): *A companion to the works of Gotthold Ephraim Lessing*, Rochester, Camden House.
FREUD, Sigmund (1985a): *Civilization, society and religion*, Harmondsworth, Penguin.
— (1985b): *The future of an illusion*, en Sigmund Freud, *Civilization, society and religion*, Harmondsworth, Penguin [ed. cast.: *El porvenir de una ilusión*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2014].
GASKIN, J. C. A. (1988): *Hume's philosophy of religion*, Londres, Macmillan.
Gay, Peter (1966): *The Enlightenment: an interpretation*, vol. 1, Nueva York, Knopf.
Gellner, Ernest (1983): *Nations and nationalism*, Oxford, Blackwell [ed. cast.: *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1988].
Gibbon, Edward (1932): *The decline and fall of the roman empire*, vol. 1, Nueva York, Modern Library [ed. cast.: *Historia de la decadencia y ruina del imperio romano*, vol. 1, Madrid, Turner, 1984].
Gillies, Alexander (1945): *Herder*, Oxford, Blackwell.
GOLDMANN, Lucien (1973): *The philosophy of the Enlightenment*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
GRAY, John (1995): *Enlightenment's wake*, Londres, Routledge.
— (2007): *Black mass*, Londres-Nueva York, Allen Lane-Farrar Straus and Giroux [ed. cast.: *Misa negra: la religión apocalíptica y la muerte de la utopía*, Barcelona, Paidós, 2008].
GREAN, Stanley (1967): *Shaftesbury's philosophy of religion and ethics*, Ohio, Ohio University Press.
HABERMAS, Jürgen (1976): *Legitimation crisis*, Londres, Heinemann [ed. cast.: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Madrid, Cátedra, 1999].
— (1987): *The philosophical discourse of modernity*, Cambridge, MIT Press [ed. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993].
— (2002): *Religion and rationality: essays on reason, God and modernity*, Cambridge, MIT Press.
HALLWARD, Peter (2003): *Badiou: a subject to truth*, Minneapolis-Londres, University of Minnesota Press.
HALMI, Nicholas (2007): *The genealogy of the romantic symbol*, Oxford, Oxford University Press.

Hamann, Johann Georg (2007): *Writings on philosophy and language*, Cambridge, Cambridge University Press.
Hamilton, Paul (2007): *Coleridge and german philosophy*, Londres, Continuum.
Harries, Karsten (2012): "The theory of double truth revisited", en Ricca Edmondson y Karlheinz Hülser (eds.), *Politics of practical reasoning*, Lanham, Lexington Books.
Harris, Sam (2006): *The end of faith: religion, terror, and the future of reason*, Londres, W. W. Norton.
Harrison, Frederick (1897): "Culture: a dialogue", *Fortnightly Review*, nº 11, noviembre.
Harrison, Peter (1990): *"Religion" and the religions in the english Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press.
Hartman, Geoffrey (1964): *Wordsworth's poetry*, New Haven, Yale University Press.
Harvey, David (2005): *A brief history of neoliberalism*, Oxford, Oxford University Press [ed. cast.: *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Akal, 2007].
Hazard, Paul (1954): *European thought in the eighteenth century*, Harmondsworth, Penguin.
Hegel, Georg W. F. (1949): *The phenomenology of mind*, Londres, G. Allen and Unwin.
— (1987): *Fenomenología del espíritu*, México, FCE.
Henrich, Dieter (1997): *The course of remembrance and other essays on Hölderlin*, Stanford, Stanford University Press.
Herder, Johann Gottfried von (1968): *Reflections on the philosophy of the history of mankind*, Chicago-Londres, University of Chicago Press.
— (1992): "On the modern uses of mythology", en *Johann Gottfried Herder: selected early works, 1764-1767*, ed. por Ernest A. Meuze y Karl Menges, Pensilvania, Pennsylvania State University Press.
— (2004): *Another philosophy of history and selected political writings*, ed. por Ioannis D. Evrigenis y Daniel Pellerin, Indianápolis, Hackett Pub.
Hitchens, Christopher (2007): *God is not great*, Londres, Atlantic Books.
Hobsbawm, Eric J. (1990): *Nations and nationalism since 1780*, Cambridge, Cambridge University Press [ed. cast.: *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Grijalbo, 1991].
Honan, Park (1971): *Matthew Arnold: a life*, Nueva York, McGraw-Hill.

Hopps, Gavin y Stabler, Jane (eds.) (2006): *Romanticism and religion from William Cowper to Wallace Stevens*, Aldershot, Ashgate.
Horkheimer, Max (1974): *Critique of instrumental reason*, Nueva York, The Seabury Press [ed. cast.: *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2010].
Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. (1987): *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana.
Hulme, Thomas E. (1987): *Speculations*, Londres, Routledge and Kegan Paul [ed. cast.: *Especulaciones. Ensayos sobre humanismo y filosofía del arte*, México, UNAM, 1979].
Hume, David (1966): *Essays: moral, political, and literary*, Oxford, Oxford University Press [ed. cast.: *Ensayos morales, políticos y literarios*, Madrid, Trotta, 2011].
— (1992): "Natural history of religion", en Antony Flew (ed.), *David Hume: writings on religion*, La Salle, Open Court.
— (1993): *Dialogues concerning natural religion and the natural history of religion*, Oxford, Oxford University Press [ed. cast.: *Diálogos sobre religión natural*, México, FCE, 1979].
Hutcheson, Francis (1726): *Inquiry concerning the origin of our idea of beauty and virtue*, Londres, J. Darby & cols.
— (1758): *Thoughts on laughter, and observations on the fable of the bees*, Glasgow, Robert and Andrew Foulis.
Iggers, Georg G. (1970): *The cult of authority: the political philosophy of the saint-simonians*, The Hague, M. Nijhoff.
— (ed.) (1972): *The doctrine of Saint-Simon*, Nueva York, Schocken Books.
Israel, Jonathan I. (2006): *Enlightenment contested: philosophy, modernity, and the emancipation of man, 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press.
— (2010): *A revolution of the mind*, Princeton-Oxford, Princeton University Press [ed. cast.: *Una revolución de la mente: la Ilustración radical y los orígenes intelectuales de la democracia moderna*, Pamplona, Laetoli, 2015].
Ives, Margaret C. (1970): *The analogue of harmony*, Lovaina, Nauwelaerts.
Jacob, Margaret C. (1981): *The radical Enlightenment*, Londres, Allen and Unwin.

Jacobi, Friedrich H. (1994): *Friedrich Heinrich Jacobi: the main philosophical writings and the novel "Allwill"*, ed. por George Di Giovanni, Montreal-Kingston, McGill-Queen's University Press.
Jameson, Fredric (1971): *Marxism and form*, Princeton, Princeton University Press [ed. cast.: *Marxismo y forma. Teorías dialécticas en la bibliografía del siglo XX*, Madrid, Akal].
— (1981): *The political unconscious*, Londres, Methuen [ed. cast.: *Documentos de cultura, documentos de barbarie*, Madrid, Visor, 1989].
— (2009): *Valences of the dialectic*, Londres, Verso [ed. cast.: *Valencias de la dialéctica*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013].
— (2012): *A singular modernity*, Londres, Verso [ed. cast.: *Una modernidad singular: ensayo sobre la ontología del presente*, Barcelona, Gedisa, 2004].
Jenkyns, Richard (1980): *The victorians and ancient Greece*, Oxford, Harvard University Press.
Jones, Howard M. (1974): *Revolution and Romanticism*, Cambridge, Belknap Press.
Kant, Immanuel (1960): *Religion within the limits of reason alone*, Nueva York, Harper and Row [ed. cast.: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1981].
— (1993): *Crítica del juicio*, Buenos Aires, Losada.
Kedourie, Elie (2000): *Nationalism*, Oxford, Blackwell [ed. cast.: *Nacionalismo*, Madrid, Alianza, 2015].
Kermode, Frank (1957): *The romantic image*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
— (1967): *The sense of an ending*, Nueva York, Oxford University Press [ed. cast.: *El sentido de un final: estudios sobre la teoría de la ficción*, Barcelona, Gedisa, 1983].
Kerry, Stanley Sephton (1961): *Schiller's writings on aesthetics*, Manchester, Manchester University Press.
Kierkegaard, Søren (1989): *The sickness unto death*, Londres, Penguin [ed. cast.: *La enfermedad mortal*, Madrid, Trotta, 2008].
Klein, Lawrence E. (1994): *Shaftesbury and the culture of politeness*, Cambridge, Cambridge University Press.
Klein, Lawrence E. y La Vopa, Anthony J. (eds.) (1998): *Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650-1850*, San Marino, Huntington Library.

KLIENEBERGER, Hans Rudolf (1991): *George, Rilke, Hofmannsthal and the romantic tradition*, Stuttgart, H.-D. Heinz.
Köpke, Wulf (1987): *Johann Gottfried Herder*, Boston, Twayne.
Korsch, Karl (2012): *Marxism and philosophy*, Londres, Verso [ed. cast.: *Marxismo y filosofía*, Barcelona, Ariel, 1978].
La Vopa, Anthony J. (2001): *Fichte: the self and the calling of philosophy, 1762-1799*, Cambridge, Cambridge University Press.
Lacoue-Labarthe, Philippe y NANCY, Jean-Luc (1988): *The literary absolute*, Nueva York, State University of New York Press [ed. cast.: *El absoluto literario: teoría de la literatura del romanticismo alemán*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2012].
Leavis, Frank R. (1962): *Two cultures? The significance of C. P. Snow*, Londres, Chatto & Windus.
Lessing, Gotthold Ephraim (1872): *The education of the human race*, Londres, Henry S. King [ed. cast.: *La educación del género humano*, Barcelona, Azul, 2008].
Levin, Harry (1932): *The broken column: a study in romantic hellenism*, Cambridge, Harvard University Press.
Lillyman, William J. (1979): *Reality's dark dream: the narrative fiction of Ludwig Tieck*, Nueva York, W. de Gruyter.
Lloyd, David y Thomas, Paul (1998): *Culture and the state*, Nueva York-Londres, Routledge.
Lovejoy, Arthur O. (1948a): *Essays in the history of ideas*, Baltimore, Johns Hopkins Press.
— (1948b): "On the discrimination of romanticisms", en *Essays in the history of ideas*, Baltimore, Johns Hopkins Press.
LÖWY, Michael (1992): *Redemption and utopia*, Londres, The Athlone Press [ed. cast.: *Redención y utopía*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1997].
LUKÁCS, Georg (1968): *Goethe and his age*, Londres, Merlin P. [ed. cast.: *Goethe y su época*, Barcelona, Grijalbo, 1968].
— (1985): *Historia y conciencia de clase*, vol. II, Madrid, Orbis.
LUKES, Steven (1985): *Emile Durkheim: his life and work*, Stanford, Stanford University Press [ed. cast.: *Émile Durkheim: su vida y su obra*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas-Siglo XXI, 1984].
MACINTYRE, Alasdair (1981): *After virtue*, Londres, Duckworth.
Maistre, Joseph M. de (1994): *Considerations on France*, Cambridge, Cambridge University Press [ed. cast.: *Consideraciones sobre Francia*,

Madrid, Escolar y Mayo, 2015].
Mann, Thomas (1983): *Reflections of a nonpolitical man*, Nueva York, Ungar [ed. cast.: *Consideraciones de un apolítico*, Madrid, Capitán Swing, 2011].
Manuel, Frank E. (1956): *The new world of Henri Saint-Simon*, Cambridge, Harvard University Press.
— (1959): *The eighteenth century confronts the gods*, Cambridge, Harvard University Press.
— (ed.) (1965): *The Enlightenment*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
— (1983): *The changing of the gods*, Hanover, University Press of New England.
Marcuse, Herbert (1964): *El hombre unidimensional*, México, Joaquín Moritz.
— (1972): "The affirmative character of culture", en *Negations*, Harmondsworth, Penguin [ed. cast.: *El carácter afirmativo de la cultura*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2011].
Marx, Karl (2005): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (*Grundrisse*), 1857-1858*, México, Siglo XXI.
Marx, Karl y Engels, Friedrich (1955): *On religion*, Moscú, Foreign Languages Publishing House [ed. cast.: *Sobre la religión*, Salamanca, Sígueme, 2005].
McGrath, Alistair E. (1991): "Religion", en John Yolton (ed.), *The Blackwell companion to the Enlightenment*, Oxford, Blackwell.
McGuinness, Philip (1997): "John Toland and eighteenth-century irish republicanism", *Irish Studies Review*, nº 19, verano.
Meiksins Wood, Ellen (2012): *Liberty and property*, Londres, Verso.
Milbank, John (1999): "The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi", en John Milbank, Catherine Pickstock y Graham Ward (eds.), *Radical orthodoxy: a new theology*, Londres-Nueva York, Routledge.
— (2007): "Only theology saves metaphysics", en Conor Cunningham y Peter M. Candler (eds.), *Belief and metaphysics*, Londres, SCM Press.
Mill, John Stuart (1950): *On Bentham and Coleridge*, ed. por Frank R. Leavis, Londres, Chatto & Windus.
Miller, Joseph Hillis (1963): *The disappearance of God*, Cambridge, Belknap Press.

Molnár, Géza von (1970): *Novalis' "Fichte studies": the foundations of his aesthetic*, The Hague, Mouton.
Mulhern, Francis (2000): *Culture/metaculture*, Londres, Routledge.
Neubauer, John (1980): *Novalis*, Boston, Twayne Publishers.
Newman, John Henry (2008): *John Henry Cardinal Newman, apologia pro vita sua and six sermons*, ed. por Frank M. Turner, New Haven, Yale University Press.
Nietzsche, Friedrich (1910): *The joyful wisdom*, Edimburgo-Londres, Foulis [ed. cast.: *La gaya ciencia*, Madrid, Sarpe, 1984].
— (1954): *Friedrich Nietzsche: Werke*, vol. 1, ed. por Karl Schlecthta, Múnich, Hanser.
— (1968a): *Basic writings of Nietzsche*, ed. por Walter Kaufmann, Nueva York, Modern Library.
— (1968b): *Beyond good and evil*, en *Basic writings of Nietzsche*, ed. por Walter Kaufmann, Nueva York, Modern Library [ed. cast.: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2013].
— (1974): *The gay science*, Nueva York, Vintage Books [ed. cast.: *La gaya ciencia*, Madrid, Sarpe, 1984].
— (1982): *Daybreak*, Cambridge, Cambridge University Press [ed. cast.: *Aurora*, Madrid, Edaf, 1996].
— (1984): *La gaya ciencia*, Madrid, Sarpe.
Norton, David Fate (1986): "Hume, atheism, and the autonomy of morals", en Antony Flew y otros (eds.), *Hume's philosophy of religion*, Winston-Salem, NC, Wake Forest University Press.
Novalis, Friedrich von Hardenberg (1997): *Novalis's philosophical writings*, ed. por Margaret Mahoney Stoljar, Albany, State University of New York Press.
— (2003): *Fichte studies*, ed. por Jane Kneller, Cambridge, Cambridge University Press.
O'Brien, W. A. (1995): *Novalis: signs of revolution*, Durham-Londres, Duke University Press.
O'Connor, David (2001): *Hume on religion*, Londres, Routledge.
Pascal, Blaise (1966): *Pensées*, Harmondsworth, Penguin [ed. cast.: *Pensamientos*, Madrid, Alianza, 2015].
Peacock, Ronald (1938): *Hölderlin*, Londres, Methuen.
Pearse, Padraic (1967): *The best of Pearse*, ed. por Proinsias Mac Aonghusa y Liam O Reagan, Cork, Mercier Press.

Pecora, Vincent P. (2006): *Secularisation and cultural criticism: religion, nation, and modernity*, Chicago-Londres, University of Chicago Press.
Pickering, William Stuart F. (1984): *Durkheim's sociology of religion*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
Pocock, John G. A. (1985): *Virtue, commerce, and history*, Cambridge, Cambridge University Press.
Porter, Roy (2001): *Enlightenment: Britain and the creation of the modern world*, Londres, Penguin.
Price, Richard (1897): "A review of the principal questions in morals", en Lewis A. Selby-Bigge (ed.), *British moralists*, Oxford, Clarendon.
Priestley, Joseph (1771): *An essay on the first principles of government*, Londres, J. Johnson.
Rancière, Jacques (1996): *Mallarmé: la politique de la sirène*, París, Hachette [ed. cast.: *Mallarmé: la política de la sirena*, Santiago de Chile, LOM, 2015].
Richards, Ivor Armstrong (1926): *Science and poetry*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
Rieckmann, Jens (ed.) (2005): *A companion to the works of Stefan George*, Rochester, Camden House.
Ringer, Fritz K. (1969): *The decline of the german mandarins*, Cambridge, Harvard University Press [ed. cast.: *El ocaso de los mandarines alemanes*, Barcelona, Pomares-Corredor, 1995].
Robbins, Bruce (2011): "Enchantment? No, thank you!", en George Levine (ed.), *The joy of secularism*, Princeton-Oxford, Princeton University Press.
Roberts, David (1991): *Art and Enlightenment*, Lincoln-Londres, University of Nebraska Press.
Rushdie, Salman (1991): "Is nothing sacred?", en *Imaginary homelands: essays and criticism 1981-1991*, Londres, Granta-Penguin.
Schelling, Friedrich W. J. von (1978): *System of transcendental idealism*, Charlottesville, Va., University Press of Virginia [ed. cast.: *Sistema del idealismo trascendental*, Barcelona, Anthropos, 1988].
— (1989): *The philosophy of art*, Minneapolis, University of Minnesota Press [ed. cast.: *Filosofía del arte*, Madrid, Tecnos, 1999].
— (1997): *Ages of the world*, en Slavoj Žižek y Friedrich W. J. von Schelling, *Abyss of freedom. Ages of the world*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

— (1999): *Filosofía del arte*, Madrid, Tecnos.
SCHILLER, Friedrich (1967): *On the aesthetic education of man*, Oxford, Oxford University Press [ed. cast.: *La educación estética del hombre*, Madrid, Espasa-Calpe, 1968].
— (s.d.a): "On the necessary limitations in the use of beauty of form", en *Collected works*, vol. 4, Nueva York, s. ed.
— (s.d.b): "On grace and dignity", en *Collected works*, vol. 4, Nueva York, s. ed. [ed. cast.: *De la gracia y la dignidad*, Buenos Aires, El Cid Editor, 2004].
SCHLEGEL, Friedrich von (1971): *Friedrich Schlegel's "Lucinde" and the fragments*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
SCHMITT, Carl (1986): *Political romanticism*, Cambridge-Londres, MIT Press [ed. cast.: *Romanticismo político*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2001].
Schofield, Robert E. (1997): *The Enlightenment of Joseph Priestley*, University Park, Pennsylvania State University Press.
Schopenhauer, Arthur (2005): *El mundo como voluntad y representación II*, Madrid, Trotta.
Séneca, Lucio A. (1997): *Sobre la felicidad*, Madrid, Edaf.
Seyhan, Azade (1992): *Representation and its discontents*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press.
— (2009): "What is romanticism and where did it come from?", en Nicholas Saul (ed.), *The Cambridge companion to german Romanticism*, Cambridge, Cambridge University Press.
SHAFTESBURY, Anthony Ashley, conde de (1897): "An inquiry concerning virtue or merit", en Lewis A. Selby-Bigge (ed.), *British moralists*, Oxford, Clarendon.
— (1963): *Characteristics of men, manners, opinions, times*, Gloucester, Smith.
SIMMEL, Georg (1997): "The concept and tragedy of culture", en David Frisby y Mike Featherstone (eds.), *Simmel on culture: selected writings*, Londres, Sage.
Simms, John G. (1969): "John Toland (1670-1722), a Donegal heretic", *Irish Historical Studies*, 16(63), marzo.
SIMPSON, David (1984): *German aesthetic and literary criticism*, Cambridge, Cambridge University Press.

SKINNER, Quentin (2000): *Machiavelli*, Oxford, Oxford University Press [ed. cast.: *Maquiavelo*, Madrid, Alianza, 1984].
SMITH, Steven D. (2010): *The disenchantment of secular discourse*, Cambridge, Harvard University Press.
STERNE, Laurence (1873): *The works of Laurence Sterne*, vol. 3, ed. por James P. Browne, Londres, Bickers and Son.
Stevens, Wallace (1977): *Opus posthumous*, Nueva York, Knopf [ed. cast.: *Poemas tardíos*, Barcelona, Lumen, 2010].
Strauss, Leo (1953): *Natural right and history*, Chicago, University of Chicago Press [ed. cast.: *Derecho natural e historia*, Buenos Aires, Prometeo, 2014].
— (1959): *What is political philosophy? and other studies*, Glencoe, Free Press [ed. cast.: *¿Qué es la filosofía política?*, Madrid, Alianza, 2014].
SULLIVAN, Robert E. (1982): *John Toland and the deist controversy*, Cambridge, Harvard University Press.
TAYLOR, Charles (2007): *A secular age*, Cambridge-Londres, Belknap Press [ed. cast.: *La era secular*, Barcelona, Gedisa, 2015].
THOMSON, Ann (2008): *Bodies of thought*, Oxford, Oxford University Press.
TIECK, Ludwig (1985): "Eckbert the fair", en Heinrich von Kleist, Ludwig Tieck y Ernst T. A. Hofmann, *Six german romantic tales*, Londres, Angel Books.
TILLEY, Carl (ed.) (2000): *Romantic fairy tales*, Londres, Penguin.
Toland, John (1701): *Anglia Libera*, Londres, B. Lintott.
Trilling, Lionel (1949): *Matthew Arnold*, Nueva York, Columbia University Press.
Turnbull, Neil (2007): "Wittgenstein's Leben: language, philosophy and the authority of everyday life", en Conor Cunningham y Peter M. Candler (eds.), *Belief and metaphysics*, Londres, SCM Press.
Turner, Bryan S. (2011): *Religion and modern society: citizenship, secularisation, and the state*, Cambridge, Cambridge University Press.
TURNER, Frank M. (1981): *The greek heritage in victorian Britain*, New Haven-Londres, Yale University Press.
Tuveson, Ernest (1967): "Shaftesbury and the age of sensibility", en Howard Anderson y John S. Shea (eds.), *Studies in aesthetics and criticism*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
WALLACE, Jennifer (1997): *Shelley and Greece: rethinking romantic hellenism*, Basingstoke, Macmillan.

Weber, Max (1946): “Science as a vocation”, en Hans H. Gerth y Charles Wright Mills (eds.), *From Max Weber: essays in sociology*, Nueva York, Oxford University Press [ed. cast.: “La ciencia como vocación”, en *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 2005].
Wernick, Andrew (2001): *Auguste Comte and the religion of humanity*, Cambridge, Cambridge University Press.
White, Daniel E. (2006): *Early romanticism and religious dissent*, Cambridge, Cambridge University Press.
Žižek, Slavoj (1996): *The indivisible remainder*, Londres, Verso [ed. cast.: *El resto indivisible*, Buenos Aires, Godot, 2016].
Žižek, Slavoj y Gunjević, Boris (2012): *God in pain*, Londres, Verso [ed. cast.: *El dolor de Dios: inversiones del Apocalipsis*, Madrid, Akal, 2013].